نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد

على ضوء الشرع و العقل و العلم

-دراسة نقدية لكشف حقيقة فكر ابن رشد-

الدكتور خالد كبير علال

- حاصل على دكتوراه دولة من جامعة الجزائر -

- دار المحتسب -

2008/1429

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، و الصلاة و السلام على أشرف المرسلين ، مُحَمَّد بن عبد الله ، و على آله و صحبه أجمعين ، و بعد : خصصتُ كتابي هذا لنقد فكر الفيلسوف أبي الوليد بن رشد الحفيد (ت 595هـ) ، و عنوانه الكامل : نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع و العقل و العلم . و قد قررتُ الكتابة فيه بعدما أنجزت كتابا في نقد فكر الباحثيّن مُحَمَّد أركون ، و مُحَمَّد عابد الجابري[1] ، فتبيّن لي أن الباحثيّن و كثرا من العلمانيين المعاصرين يعتمدون كثيرا على فكر ابن رشد ، و يُبالغون في مدحه و تعظيمه ، و توجيهه لخدمة مصالحهم المذهبية و المادية من جهة ، و تحريف دين الإسلام ، و فهم المسلمين له من جهة أخرى . فاقتنعتُ بأنه أصبح من الواجب القيام بدراسة نقدية تمحيصية صارمة لفكر ابن رشد الحفيد ، للكشف عن حقيقته من حيث الصواب و الخطأ ، و الضعف و القوة ، و البناء و الهدم ، و النفع و الضرر ، و الموافقة للشرع و مخالفته . فجاءت دراستنا هذه لتكشف عن ذلك ، و تضع فكره في المكان المناسب له و اللائق به ،و سيتبين ذلك جليا في كتابنا هذا إن شاء الله تعالى .

و سنعتمد –في نقدنا لفكر ابن رشد– على المنهج النقدي التمحيصي القائم على الاحتكام إلى النقل الصحيح ، و العقل الصريح ، و العلم الصحيح ، من دون إفراط و لا تفريط ، و بلا تعاطف و لا تبرير ، مع الالتزام بالموضوعية و الحياد العلميين ، فلا نكذب عليه ، و لا نقوّله ما لم يقل ، و لا نحرّف كلامه ، و لا نُدَلّه كما دلله المدَللون المعاصرون .

و ربما يقول بعض الناس : إن مؤلف هذا الكتاب تجاوز حدود تخصصه و لم يحترمه ، بتأليفه لهذا الكتاب في نقد فكر ابن رشد الفلسفي . فأقول : إنني كمؤرخ و باحث و ناقد ، لم أتجاوز حدودي ، و لا خرجتُ عن تخصصي ، فأنا متخصص في تاريخ الفكر الإسلامي –خلال العصر الوسيط– و الجانب الفلسفي جزء لا يتجزأ من تاريخ هذا الفكر ، و ابن رشد نفسه من فلاسفة ذلك العصر . فدراستي هذه هي من صميم تخصصي ، و من ينكر عليّ ذلك فبيني و بينه الدليل لا الرجال .

و أما بالنسبة للمصادر ، فقد حرصتُ على الاعتماد أساسا على كتب ابن رشد نفسه ، فجمعتُ منها عددا كافيا –في عمومه– لنقد فكر ابن رشد ، منها : فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال ، و الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، و تهافت التهافت ، و تلخيص ما

[1] هذا الكتاب عنوانه : الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون و ،و محمد عابد الجابري ، و قد تأخر نشره بسبب عوائق النشر ، لكن يبدو أنه في طريقه إلى النشر قريبا إن شاء الله تعالى .

بعد الطبيعة ، و الآثار العلوية ، و تلخيص الآثار العلوية ، و تلخيص السماء و العالم ، و رسائل ابن رشد الطبية ، و رسالة النفس ، و تلخيص السفسطة ، و تلخيص الخطابة ، و تلخيص كتاب الجدل ، تلخيص كتاب السياسة ، و تلخيص الحس و المحسوس ، و تلخيص كتاب البرهان .

و أخيرا أرجو أن أُوفق لإظهار حقيقة فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد ، ليكون عملي هذا خُطوة إيجابية بناءة في إطار نقد العقل المسلم من خلال تاريخ الفكر الإسلامي . فأسأل الله تعالى التوفيق و السداد ، و الإخلاص في القول و العمل ،و أن ينفع بعملي هذا مؤلفه و ناشره قارئه ، و كل من سعى في إخراجه و توزيعه ، إنه تعالى سميع مجيب ،و بالإجابة جدير ، و على كل شيء قدير .

د/ خالد كبير علال

70/رجب/1428 – 22 /جويلية/ 2007

الفصل الأول

نقد موقف ابن رشد في تأويله للشريعة

أولا : معنى التأويل : لغة ، و شرعا ، و اصطلاحا .

ثانيا : مفهوم التأويل و أسبابه عند ابن رشد .

ثالثا : نماذج من تأويلات ابن رشد للشريعة .

رابعا : من تناقضات ابن رشد في موقفه من التأويل .

خامسا : هل قال ابن رشد بالحقيقتين ؟.

سادسا : موقف بعض أهل العلم من التأويل الرشدي .

نقد موقف ابن رشد في تأويله للشريعة

اتبع ابن رشد الحفيد[1](ت 595هـ) أسلافه المؤولين من الفلاسفة و المتكلمين ، في تأويلهم للنصوص الشرعية ، لتتفق مع اتجاهاتهم و اختياراتهم المذهبية المخالفة للشرع . و يُعد هو–أي ابن رشد– من أكثرهم اهتماما بالتأويل ، و ممارسة له . فما هو مفهومه للتأويل ؟ ، و ما هي تفاصيل مذهبه فيه ؟ .

أولا : معنى التأويل : لغة ، و شرعا ، و اصطلاحا :

ذكر ابن منظور الإفريقي أن معنى التأويل في اللغة العربية هو : التفسير ،و التدبير ، و التقدير ، و مآل الشيء الذي يصير إليه . و عبارات : التأويل ، و المعنى ، و التفسير معناها واحد[2] . و أما معناه في الشرع ، فله معنيان : أولهما حقيقة الشيء و ما يؤول أمره إليه ، كقوله تعالى : ((قَالَ يَا أَبَتِ هَـذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حقا))–سورة يوسف : 100 – و ((هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ)) –سورة الأعراف : 53 –، بمعنى يوم يأتي حقيقة ما أُخبروا به من أمر المعاد .و المعنى الثاني هو : التفسير و البيان ، و التعبير عن الشيء ، كقوله تعالى : ((نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ))–سورة يوسف : 36 –[3].

و أما معناه عند السلف من المفسرين و الفقهاء و المحدثين ، فمعناه التفسير و البيان ، و بهذا المعنى عرف هؤلاء معاني القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف[4] . و أما معناه عند المتأخرين ، من المتكلمين و الأصوليين فهو : ((صرف اللفظ عن ظاهره و حقيقته ، إلى مجازه و ما يُخالف ظاهره ،و هذا هو الشائع عندهم)) . لذا يُقال : ((التأويل على خلاف الأصل)) ، و ((التأويل يحتاج إلى دليل)) .و هذا المعنى لم يكن السلف يُريدونه بلفظ التأويل ،و لا هو معنى التأويل في كتاب الله تعالى[5] .

و يتبين من ذلك أنه يُوجد تطابق تام بين معنى التأويل في الشرع و اللغة ،و أن علماء السلف أخذوا بالمعنى الشرعي و اللغوي للتأويل ، المتمثل في التفسير و البيان و الشرح . الأمر الذي يدل على أن المعنى الصحيح للتأويل هو ما وافق الشرع أولا ، و اللغة العربية ثانيا ، و ما كان عليه السلف الأول ثالثا

---

[1] اسمه الكامل هو : أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي ، كان مالكي الفروع ، فلسفي أرسطي الأصول ، له مؤلفات كثيرة في الفلسفة و غيرها ، و كان دائم الاشتغال بطلب العلم . ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ، حققه محمود الأرناؤوط ، دمشق ، دار ابن كثير ، 1991ن ج 6 ص: 522-523 .

[2] ا بن منظور : لسان العرب ، ط1 ، بيروت ، دار صادر ، ج 11 ص: 32 . و الفيروز آبادي : القاموس المحيط ، ص: 1244 .

[3] ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، بيروت ، دار الفكر ، 1401 ، ج1 ص: 348 .

[4] ابن تيمية : دقائق التفسير ، حققه محمد السيد الجليند ، مؤسسة علوم القرآن ، دمشق ، 1404 ج 1 ص: 329 . و ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة ، ط2 ، تحقيق : د. علي بن محمد الدخيل الله ، دار العاصمة – الرياض ،1418 - 1998 ج 1 ص: 175 . و ابن سلام : غريب الحديث ، ط1 ، تحقيق : د. محمد عبد المعيد خانج ، دار الكتاب العربي – بيروت ، 13962 ، ص: 141 ، 146 ، 154

[5] ابن تيمية : نفس المصدر ، ج 1 ص: 330 . و ابن القيم : نفس المصدر ، ج 1 ص: 175 .

. و ما خالف ذلك فهو باطل ، و تحريف للنصوص الشرعية و تلاعب بها ،و هو التأويل الذي قال به المتأخرون .

ثانيا : مفهوم التأويل و أسبابه عند ابن رشد :

عرّف ابن رشد التأويل بأنه ((إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يُخَل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيه أو بسببه أو لاحقه أو مُقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عُددت في تعريف أصناف الكلام المجازي))[1] .

و أقول : أولا إنه عرّف التأويل تعريفا غير صحيح شرعا و لا لغة ، و لا هو موافق لمعناه عند السلف الأول . فلم يجعله تفسيرا ، و لا بيانا ،و لا شرحا ،و لا ما يصير إليه الأمر ،و إنما جعله عملية فكرية تُخرج الألفاظ من دلالتها الحقيقة إلى مجاز . و المجاز في اللغة العربية هو : استعمال اللفظ في غير ما وُضع له ، مع وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى المذكور في ذلك اللفظ[2] . فالتأويل الصحيح في أصله ليس مجازا ، اللهم إلا إذا أولنا المجاز بمعنى التفسير و الشرح و البيان .

و ثانيا إن تعريفه للتأويل يُؤدي إلى تحريف النصوص الشرعية و التلاعب بها ، عندما نصّ على أن التأويل هو : إخراج للفظ من دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية . مما يعني إخراجه إلى دلالة مغايرة لدلالته الحقيقية . و هذا في الحقيقة ليس مجازا ، و إنما هو تحريف ، لأن المجاز هو أسلوب عربي من أساليب التعبير عن الحقيقة بطريقة بيانية بلاغية ،و ليس نفيا لها .كقوله تعالى : ((وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا))–سورة يوسف : 82 –، و بما أن القرية ليست إنسانا لكي نسألها ، فالمعنى هو أسأل أهل القرية . فهذا المجاز –عند من جعله مجازا– عبّر عن حقيقة بهذا الأسلوب ، فهو ليس نفيا لها .

و من ذلك أيضا قول رسول الله –عليه الصلاة و السلام– : ((الجنة في ضلال السيوف))[3] . فالذي لاشك فيه هو أن الجنة لا تُوجد حقيقة و عيانا تحت ظلال السيوف ، لكن الحديث النبوي عبّر عن حقيقة شرعية هي أن الجهاد طريق موصل إلى الجنة ،و أن الجهاد له مكانة هامة في دين الإسلام .

و من ذلك أيضا قولنا عن الرجل الشجاع إذا قدم إلينا : جاء الأسد . فعبّرنا عن صفة الشجاعة فيه بالأسد . فوصفناه بصفة تحمل حقيقة لتصف حقيقة متصف بها هذا الرجل . فهو ليس أسدا بمعنى الحيوان ، لكنه أسد بمعنى أنه مُتصف بصفة الشجاعة التي هي أخص صفات الأسد .

و ثالثا إنه–أي ابن رشد– عرّف التأويل بأنه إخراج للفظ من دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية ، و هذا تعريف مخالف للتأويل الصحيح الذي يعني التفسير و البيان و الشرح ،و نص عليه الله تعالى في قوله : ((وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ – سورة النحل :

---

[1] ابن رشد : فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال ، حققه محمد عابد الجابري ، ط3 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 2002 ، ص: 97 .

[2] الشريف الجرجاني : كتاب التعريفات ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، 1995 ، ص: 203 ، 204 .

[3] البخاري ك الصحيح ، حققه مصطفى ديب البغا ، دار ابن كثير ، بيروت ، 1987 ، ج 3 ص: 1037 ، رقم الحديث : 2663 .

64 - . فالرسول –عليه الصلاة و السلام- من مهامه تبيين القرآن الكريم و شرحه للمسلمين ،و ليس تأويله لهم بإخراجه عن دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية المزعومة . مع أن النصوص الشرعية محكمة تُفسر بعضها بعضا ،و لا يأتيها الباطل من بين يديها و لا من خلفها ، لقوله تعالى : ((الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ))-سورة هود : 1 -، و ((لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ))- سورة فصلت : 42-. فالنصوص الشرعية تأبى ذلك التأويل الرشدي المزعوم و ترفضه رفضا مطلقا . فإذا أخضعناها له فيحرفها و يتلاعب بها ، الأمر الذي يدل على أن التأويل الرشدي ليس تفسيرا و لا مجازا ، و إنما هو تحريف و تزييف . لأن التفسير هو شرح و تبيين و توضيح لمعاني النصوص من دون تحريف لها .و لأن المجاز هو أسلوب عربي يُعبر به عن الحقيقة الأصلية بطريقة بيانية بلاغية بلا نفي لها و لا تزييف ، و بلا إخراج للألفاظ من دلالتها الحقيقية ،و إنما هو تعبير عنها بطريقة مجازية بلاغية .

و رابعا إنه مما لاشك أن القرآن الكريم استعمل مختلف أساليب التعبير في اللغة العربية ،كالتشبيه ،و الاستعارة ،و المجاز ، و قد وصف الله تعالى كتابه بأنه أنزله ((بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ))-سورة الشعراء : 195-. فاستعمل الله تعالى تلك الأساليب للتعبير عن الحقائق المذكورة في كتابه العزيز . و بما أنها حقائق فلا يصح أبدا إخضاعها للتأويل الرشدي ليُخرجها من دلالاتها الحقيقية إلى مجازات وهمية . فماذا يبقى فيها إذا أخرجناها من دلالاتها الحقيقية ؟ ! ، لا يبقى فيها إلا الظنون و الأوهام و الأهواء . و بما أن النصوص الشرعية كلها حقائق بمختلف أساليبها التعبيرية ، تُفهم بالتفسير و البيان و الشرح على الطريقة الشرعية في فهم القرآن الكريم ، فإن التأويل الرشدي –المخالف للشرع و اللغة- لا يصح استخدامه لفهم النصوص الشرعية .

و خامسا إن ابن رشد –في تعريفه للتأويل- لم يكن منطلقه صحيحا ، فلم يأخذ معناه من الشرع ، و لا من لغة القرآن الكريم ،و لا من فهم السلف الأول له . و إنما انطلق –في فهمه له- من منطلق كلامي فلسفي مُحدَث ، اختلقه المؤولون من المتكلمين و الفلاسفة . فلم يكن مُنطلقه مُنطلقا علميا موضوعيا ، و إنما كان منطلقا مذهبيا موجها لخدمة أفكار مذهبية مسبقة . و عمل هذا حاله مرفوض شرعا و عقلا ، لأنه لا يصح تأويل الشرع بلا دليل من الشرع نفسه من جهة ، و نفرض عليه مفهوما ليس شرعيا و بلا دليل صحيح من اللغة العربية من جهة أخرى . فمسلك ابن رشد هو انحراف منهجي خطير يقدح في نزاهته و موضوعيته .

و سادسا إنه-أي ابن رشد- وصف تأويله –الذي تبناه و ذكرناه سابقا- بأنه على ((قانون التأويل العربي))[1] . و قوله هذا غير صحيح ، لأن التأويل العربي الصحيح هو الموافق لمعنى التأويل في الشرع و

[1] فصل المقال ، ص: 98 .

لغة القرآن ،و عند السلف الأول . بما أن تأويله المزعوم مخالف لهذا المعنى ، فإنه ليس على قانون التأويل العربي بالضرورة ، و إنما هو على قانون المؤولين من المتكلمين و الفقهاء و الفلاسفة .

و أما لماذا دعا ابن رشد إلى تأويل الشرع ؟ – وفق مفهومه للتأويل– ، فهو يرى أن سبب ذلك هو التعارض الذي قد يحدث بين النظر البرهاني و النصوص الشرعية ، فإذا أدى ((النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلوا ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عُرّف به . فإن كان مما قد سُكت عنه فلا تعارض هناك ، و هو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام ... و إن كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا . فإن كان موافقا فلا قول هناك ، و إن كان مخالفا طُلب تأويله)). و قال أيضا : ((و نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان و خالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي)) . و نصّ صراحة على أن في الشرع ظواهر متعارضة بسببها يكون التأويل[1] .

و قوله هذا غير صحيح ، و يتضمن انحرافا منهجيا كبيرا ، لأنه أولا افترض أمرا وهميا لا وجود له في الشرع أصلا ، ثم بنى عليه أمرا خطيرا ، و هو : إقرار مبدأ التأويل و التأصيل له حسب مفهومه له . و هذا أمر لا يصح لأنه لا يُوجد أي تعارض بين النصوص الشرعية نفسها إذا فهمناها وفق المنهج الشرعي الصحيح . و لأنه أيضا لا يُوجد دليل في الشرع نص على التأويل الرشدي ، أو دعا إليه و حث عليه . فليس لابن رشد دليل على شرعية تأويله مبدأ و مفهوما .

و ثانيا إن قوله باحتمال مخالفة النص الشرعي للنظر البرهاني –حسب زعمه– هو قول لا يصح تصوّره و القول به شرعا و لا عقلا . فإما شرعا فإن الله تعالى وصف كتابه بأنه حق و برهان ،و نور و بيان ، لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه لقوله تعالى : ((قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ))– سورة المائدة : 15 – ، و ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً))–سورة النساء : 174 –، و ((الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ))–سورة هود : 1 – ، و ((لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ))– سورة فصلت : 42– . و كتاب هذه حاله و صفاته و حقيقته لا يصح أبدا فرض احتمال مخالفته للبرهان الصحيح ، و فرضه و القول به هو رد للشرع ،و طعن فيه ، و تكذيب لله و رسوله .

و أما عقلا فلا يصح في العقل افتراض إمكانية تعارض حقائق العلم الثابتة مع نصوص الشرع الصحيحة و القطعية الدلالة ، لأن مصدرهما واحد ، هو الله تعالى ، فلا يتعارض كتابه المسطور مع كتابه المنظور . فيستحيل أن يحدث تعارض حقيقي بينهما ، و إنما قد يحدث توهم للتعارض على مستوى الأفهام و ليس على مستوى النصوص و الحقائق العلمية . فإذا حدث ذلك فهو إما أنه خطأ في فهم النصوص ، و إما أنه اعتماد على نص غير صحيح ، و إما أنه خطأ في فهم الظاهرة الطبيعية ،

---

[1] فصل المقال ، ص: 97، 98 .

و إما أنه اعتماد على نظريات و آراء و ظنون لم تثبت صحتها بالدليل العلمي القطعي . و قد تجتمع كل هذه الاحتمالات أو بعضها في سعينا لفهم نصوص الشرع و مظاهر الطبيعة . و بذلك يتبين أنه لا يصح القول أبدا بإمكانية حدوث تعارض حقيقي بين النص الصحيح و الحقيقة البرهانية العلمية ، لأن النقل الصحيح لا يُخالف العقل الصريح ، و العلم الصحيح ، و بذلك يسقط مبرر ابن رشد في دعوى التأويل حسب فهمه له .

و ثالثا إن منطلقه البرهاني- الذي اعتمد عليه في دعوى التعارض و التأويل- هو منطلق ظني غير قطعي ، و المتمثل في الفلسفة اليونانية عامة و الأرسطية خاصة[1] ، و هو منطلق لا يصح الاعتماد عليه ، و الاحتكام إليه ، و الوثوق به ، شرعا و لا عقلا . فأما شرعا فإنه لا يصح أن نجعل تلك الفلسفة البشرية القاصرة الظنية حَكماً على الشرع ،و لا مساوية له ،و لا مزاحمة له ،و لا متقدمة عليه . لأن الإسلام شريعة إلهية يرفض كل المذاهب و العقائد و النحل المخالفة له ،و يأمر كل البشرية بالدخول فيه و الاستسلام له فكرا و روحا و سلوكا ،و من أبى عليه أن يتحمل مسؤوليته يوم يقوم الناس لرب العالمين . قال تعالى : ((وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ))-سورة الأنعام : 153 -، و ((إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ))- سورة آل عمران : 19 -و ((وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ))-سورة آل عمران : 85-.

و أما عقلا فلا يصح أن نجعل فلسفة اليونان حَكماً على الشرع ، و هي فكر بشري ، أخطاؤها كثيرة جدا ،و صوابها قليل جدا ، مليئة بالأوهام و الظنون و الخرافات . و قد أثبتت الدراسات العلمية الحديثة خطأ معظم ما في تلك الفلسفة ، و سنقيم الأدلة الصحيحة على ذلك في الفصل الثاني و الرابع و الخامس بحول الله تعالى . و عليه فلا يصح أبدا اتخاذ هذه الفلسفة منطلقا و معيارا و حكما في النظر إلى الشرع ،و إنما الصحيح هو عكس ذلك ، بأن نجعل الشرع منطلقا و حكما و معيارا في النظر إلى تلك الفلسفة و في كل الفكر البشري .

و رابعا إنه واضح من كلامه السابق أن الداعي إلى التأويل هو اعتقاد وجود تعارض بين النظر البرهاني المزعوم ،و بعض النصوص الشرعية ، الأمر الذي يعني أن التأويل عنده ليس تفسيرا و شرحا ،و لا بيانا و مجازا ، و إنما هو إخراج لذلك التعارض المتوهم من تلك النصوص بإخراج اللفظ من دلالته الحقيقية الصحيحة لتوافق ذلك النظر البرهاني المزعوم المأخوذ من الفلسفة اليونانية الظنية . و هذا –بلا شك- ليس تأويلا صحيحا شرعا ، و لا لغة ، و لا عقلا ، و لا هو على قانون التأويل العربي الذي ادعاه ابن رشد ؛ و إنما هو عملية تحريفية تلفيقية للنصوص الشرعية لتتوافق مع تلك الفلسفة المزعومة .

---

[1] هذا أمر ثابت في فكر ابن رشد لا يحتاج إلى توثيقه هنا ،و سيتوثق عشرات المرات فيما يأتي من فصول هذا الكتاب .

و خامسا إنه واضح– مما تقدم– أن ابن رشد لجأ إلى التأويل –حسب فهمه له– لأنه نظر إلى الشرع إنطلاقا من خلفيته الفلسفية الأرسطية المشائية ، فما وافقها من الشرع قبله ، و ما خالفها منه يجب تأويله لإزالة التعارض الموهوم . و هذا انحراف منهجي كبير و خطير ، مرفوض شرعا و عقلا ،و قد سبق أن بيناه . فكان يجب عليه –تفاديا لذلك الانحراف– أن ينطلق من الشرع أولا ، فيفهمه من داخله و يتخذه منطلقا و معيارا و حكما في نظره إلى الشرع و الفلسفة معا . فلو فعل ذلك ما لجأ أصلا إلى حكاية التأويل و المجاز ، و افتراض احتمالات التعارض بين الشرع و النظر البرهاني حسب زعمه . و بما أنه افترض ذلك ، فيكون قد قدّم العقل الناقص النسبي القاصر على الشرع المطلق الصحيح . و هذا لا يصح شرعا و لا عقلا .

ثالثا : نماذج من تأويلات ابن رشد للشريعة :

اهتم ابن رشد بالتأويل–حسب فهمه له– اهتماما كبيرا تأصيلا و تطبيقا . فمن ذلك أنه أدعى أن نصوص الشريعة تتكون من قسمين ، الأول قسم ظاهر هو فرض الجمهور ، و الثاني قسم مُؤوّل ، و هو فرض العلماء[1] .

و تقسيمه هذا ليس له فيه دليل صحيح ، لأنه أولا أن اختلاف مفهوم التأويل في الشرع و عند ابن رشد يعني أن المؤوّل لديه–أي ابن رشد– ليس هو النص الشرعي غير المفهوم الذي يحتاج إلى شرح و بيان و تفسير لكي يُفهم فهما صحيحا ، و إنما هو النص الشرعي المخالف للفلسفة الأرسطية المشائية ، هو الذي يجب تأويله –بل تحريفه– ليتفق مع تلك الفلسفة . و هذا مقياس باطل شرعا و عقلا ، سبق أن أثبتنا بطلانه . كما أنه ليس لابن رشد دليل صحيح أصلا في ذلك التقسيم . لأن الشرع كله حقائق ، و براهين ،و آيات بينات ، لا يحتاج أبدا إلى ذلك التأويل التحريفي التلفيقي .

و ثانيا إن ذلك التقسيم للنصوص الشرعية مُخالف للشرع نفسه الذي قسم النصوص إلى مُحكمات و متشابهات ،و لم يُقسمها إلى ظاهر خاص بالجمهور ،و إلى مُؤوّل خاص بالعلماء . و النصوص الشرعية بنوعيها هي في النهاية كلها مُحكمة و لا تقبل التقسيم الرشدي ، لأن الله تعالى الذي نصّ على وجود المحكم و المتشابه في قوله تعالى : ((هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ))–سورة آل عمران : 7 –. هو نفسه الذي نصّ أيضا على أن القرآن الكريم هو : ((الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ))–سورة هود : 1 – و ((لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ))–سورة فصلت : 42–. فالنصوص الشرعية في النهاية كلها مُحكمة ، لأن المتشابهات مُحكمة هي أيضا بمحكات الكتاب و السنة النبوية الصحيحة . الأمر الذي يدل على أن

[1] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ط2 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 2001، ص: 99 .

كـلا مـن المحكمـات و المتشـابهات لا تقبـل ذلـك التقسـيم الرشـدي ، و لا يصـح تطبيقـه عليهـا ، و لا إخضاعها للتأويل الرشدي المشائي التحريفي المخالف للشرع و اللغة معا .

و النموذج الثاني ، مفاده أن ابن رشد قسّم الشرع إلى ظاهر منه ما لا يجوز تأويله ، فإن أُوّل و كان يتعلق بالمبادئ فهو كفر ؛ و إن كان فيما دون ذلك فهو بدعة . و منه أيضا نوع يجب على أهل البرهان تأويله و حملهم ((إياه على ظاهره كفر)) . و تأويل غيرهم -من غير أهل البرهان- لهذا النوع هو كفر في حقهم أو بدعة . و من الصنف الذي يجب تأويله آية الاستواء و حديث النزول ، لذا قال الرسول -عليه الصلاة و السلام- في الجارية السوداء عندما أخبرته أن الله في السماء- : ((اعتقها فإنها مؤمنة)) لأنها لم تكن من ((أهل البرهان . و السبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل ، أعني أنهم لا يُصدقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه ، يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا إلى شيء مُتخيل))[1] .

و ردا عليه أقول : أولا إن قوله بأن في الشرع ظاهر لا يجوز تأويله ، و تأويله كفر ، و فيه أيضا ظاهر يجب تأويله و تركه كفر ، هو قول غير صحيح ، لأن الشرع كله قابل للتأويل الشرعي الذي يعني التفسير و البيان و الشرح ، و هذا ينطبق على محكمات الكتاب و متشابهاته دون استثناء . و أما التأويل المشائي الرشدي الذي قال به ابن رشد و دعا إلى تطبيقه على الشرع فهو تأويل باطل لا يصح استخدامه مع النوع الأول و لا مع الثاني . علما بأن هذا التقسيم لا دليل له عليه من الشرع و لا من العقل ؛ فالشرع مُحكم كله لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ، و يُفهم بمنهجه الشرعي . و العقل الفطري الصريح لا ينكر من القرآن شيئا ،و لا يُوجد فيه دليل صحيح يقول بذلك التقسيم المزعوم ، و الأمثلة التي ذكرها لا تُؤيد ما ذهب إليه ، و سنتكلم عنها قريبا إن شاء الله تعالى .

و ثانيا إن قوله بأن آية الاستواء هي من النوع الظاهر الذي يجب على أهل البرهان تأويله ،و إلا وقعوا في الكفر ، فهو قول غير صحيح شرعا و لا عقلا . فأما شرعا فإن الله تعالى نصّ في كتابه العزيز على أنه استوى على العرش في قوله : ((الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى))-سورة طه : 5-، و عليه فلا يصح أبدا إنكار هذا الاستواء ، و لا يجوز تشبيهه و تجسيمه و تكييفه ، و إنما يجب إثباته لله تعالى بما يليق به ،و نترك كيفيته و حقيقته لله تعالى ، فهو العالم به ،و علينا أن ننظر إلى الاستواء و كل صفات الله تعالى في إطار قواعد التنزيه الشرعية كقوله تعالى : ((لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ)) –سورة الشورى : 11-، و ((وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ))-سورة الإخلاص : 4-، و ((فَلاَ تَضْرِبُواْ لِلّهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ))-سورة النحل : 74 -

و أما عقلا فإن صفة الاستواء ليست نقصا لكي ننفيها عن الله تعالى ، بل هي صفة كمال و علو ، أثبتها الله تعالى لنفسه ، فيجب إثباتها له . و لا يُوجد أي مانع عقلي صحيح يجعلنا ننفي اتصاف الله

---

[1] فصل المقال ، ص: 111 .

تعالى بتلك الصفة ، فبما أن الله تعالى له صفات الكمال المثلى و الحسنى ، و فعال لما يريد ، و وصف نفسه بالاستواء ، فهذا يعني أن الاستواء صفة كمال يجب إثباته ، و ليس للعقل فيه أي مطعن صحيح .

و ثالثا إن قوله بأن حديث النزول هو من النوع الظاهر الذي يجب على أهل البرهان تأويله ، هو قول غير صحيح ، لأن حديث النزول هو حديث صحيح[1]، يجب قبوله و فهمه فهما صحيحا انطلاقا من نصوص التنزيه التي هي قواعد أساسية في موضوع الصفات الإلهية . و ذلك الحديث لا يتناقض مع تلك القواعد التنزيهية ، و إنما يندرج فيها ، و بها نضعه في مكانه الصحيح . و إثباتنا لحديث النزول لا يعني أننا ننظر إليه نظرتنا إلى حركات الإنسان من نزول و صعود و جلوس ، فهذا كلام باطل شرعا و عقلا ، و إنما ننظر إليه إنطلاقا من قواعد التنزيه كقوله تعالى : ((ليس كمثله شيء و هو السميع البصير)) -سورة النحل:74-)) . فنزوله سبحانه نُثبته له بما يليق به ، بلا تشبيه ، ولا تجسيم ، و لا تكييف ، و لا تأويل ، و لا تعطيل . و مثاله قوله تعالى : ((فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ موسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ))-سورة الأعراف : 143-، فالتجلي حدث فعلا ، لكننا لا نعرف كيفيته و لا حقيقته ،و لا يعلم ذلك إلا الله تعالى ، لكن يجب علينا إثبات حدوثه ، ننكل كيفيته و حقيقته لعلام الغيوب سبحانه و تعالى . فحديث النزول من هذا القبيل يجب إثباته ، و هو لا يتناقض مع الشرع الصحيح، و لا مع العقل الفطري الصريح . و أما زعم ابن رشد بأنه يتناقض مع العقل ، فالأمر ليس كذلك ، و إنما هو يتناقض مع العقل الأرسطي المشائي الرشدي ، الذي لا وزن و لا اعتبار له في الميزان الصحيح القائم على النقل الصحيح و العقل الصريح ، لأن ذلك العقل- أي الأرسطي المشائي- هو عقل مريض مُشوّه أفسدته الفلسفة الأرسطسة المشائية بإلهياتها الوهمية الخرافية[2] .

و رابعا إن قوله بأن حديث الجارية السوداء هو من الأحاديث التي يجب على أهل البرهان تأويله ، هو قول لا يصح ، لأن هذا الحديث قد صحّ عن رسول الله –عليه الصلاة و السلام-، و نصه الكامل هو أن صحابيا قال : ((كانت لي جارية ترعى غنما لي قبل أحد والجوانية ، فاطلعت ذات يوم فإذا الذيب [الذئب ؟ ؟] قد ذهب بشاة من غنمها ، و أنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون لكني صككتها صكة، فأتيت رسول الله- صلى الله عليه وسلم- فعظم ذلك علي قلت يا رسول الله أفلا أعتقها ؟ قال : ائتني بها فأتيته بها فقال لها : أين الله ؟ قالت : في السماء قال : من أنا ؟ قالت : أنت رسول الله قال أعتقها فإنها مؤمنة))[3] . فهو حديث صحيح و قاطع بأن الله تعالى في السماء ، و لا

---

[1] يقول فيه الرسول-عليه الصلاة و السلام- : ((((: (ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له)) . مسلم : الصحيح ، ج 1 ص: 384 ، رقم الحديث : 1094 .

[2] سنثبت ذلك و نوثقه في الفصلين الثاني و الرابع ، إن شاء الله تعالى .

[3] مسلم : الصحيح ، حققه فؤاد عبد البالقي ، دار إحياء التراث العربي – بيروت ، دت ، ج 1 ص: 381 ، رقم الحديث .

يحتاج إلى تأويل رشدي ، و لا إلى قول ابن رشد بأن الجارية لم تكن من أهل البرهان ، لأن كلامه هذا هو رد لحديث رسول الله ، و طعن فيه أيضا ، و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأن الذي سألها أين الله ؟ ، و وافقها على جوابها هو النبي –عليه الصلاة و السلام- ، و هو لا يقول إلا حقا . و عليه فإنه لا يصح شرعا و لا عقلا الزعم بأن رسول الله فعل معها ذلك لأنها لم تكن من أهل البرهان . فهذا الزعم هو طعن في الله و رسوله ، و مخالف لضروريات الشرع و مبادئه ، فالنبي لا يقول إلا حقا ، أرسله الله تعالى رحمة للعلمين ليُخرج الناس من الظلمات إلى النور ، و يُبين لهم أمر دينهم و دنياهم . و من كانت هذه صفات لا يُقال : أنه لم يكن صريحا و لا صادقا في كلامه مع الجارية . لأن هذا يعني أنه غشّها في سؤاله و موافقته لها ، و هذا –بلا شك – زعم باطل ، و القول به هو ظلال مبين ، و جهل كبير .

و خامسا إنه يتبين من كلامه السابق أمران خطيران جدا ، و ذلك أنه-أي ابن رشد- زعم أن من الشرع ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، فإن تركوه و حملوه على ظاهره كان ذلك كفرا . فهذا الزعم يتضمن الأمرين الخطيرين ، أولهما مفاده أن معظم المسلمين هم على كفر في موقفهم من ذلك النوع من النصوص ، لأنهم ليسوا من أهل البرهان على حد زعمه ، فإن حاولوا تأويله فهم على كفر أو على بدعة ، لأنهم ليسوا أهلا لهذا التأويل ، و لا لهم القدرة على ممارسته على حد زعمه .

و أما الأمر الثاني فيعني أن الله تعالى و رسوله قد أقرا معظم المسلمين على هذا الكفر المزعوم ، عندما تركاهم على موقفهم من هذا النوع الظاهر من النصوص ، و لم يُرشداهم إلى الطريق الصحيح في التعامل مع هذا النوع من الآيات . فهم على هذا الكفر المزعوم إلى أن يرث الله الأرض و من عليها . و لم يتخلّص منه إلا ابن رشد و أمثاله من المشائين أهل البرهان المزعوم .

و لا شك أن ما زعمه ابن رشد باطل جملة و تفصيلا ، شرعا و عقلا ، لأن الله تعالى ذكر مرارا –في كتابه العزيز – أنه أرسل محمّدا بدين الحق ليُخرج الناس من الظلمات إلى النور ، و يُعلمهم الكتابة و الحكمة ، و أنه أتم للمسلمين دينهم ، في قوله تعالى : ((الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً))-سورة المائدة : 3-. و قد أمضى رسول الله –عليه الصلاة و السلام- 23 سنة في الدعوة و الجهاد ، و التربية و التعليم . ثم بعد هذا يُزعم ابن رشد أن النبي-صلى الله عليه و سلم- تُوفي و لم يُبين لأمته الموقف الصحيح من ذلك النوع الظاهر من النصوص الشرعية ، فذهب و تركها على كفر في موقفها منه ، حتى جاء المشاؤون كابن رشد و إخوانه ، فعرفوا ذلك ،و نجّوا أنفسهم من ذلك الكفر و تركوا معظم الأمة على الكفر الذي تركهم عليه رسول الله !! . فهذا الزعم الباطل المضحك هو الذي قاله ابن رشد ، و هو –بلا شك- بهتان كبير لا دليل له عليه ، إلا التعصب و إتباع الظن و الهوى .

و أما عبارة : أهل البرهان ، التي أكثر ابن رشد من ترديدها ، فهي عبارة جوفاء ، فيها تغليط و تلبيس على القراء ، أطلقها على نفسه و أمثاله من الفلاسفة الأرسطيين ، و تسلط بها على مخالفيه ،

مع أن الحقيقة خلاف ذلك تماما ؛ فهو و أصحابه من أكثر الناس تحريفا و تلفيقا ، ينطلقون من خلفياتهم المذهبية المتعصبة في الحكم على مخالفيهم ، فيسمون مخالفيهم بالعامة و الجمهور ، و أهل الجدل ، و يسمون أنفسهم بأهل البرهان و اليقين . و الحقيقة خلاف ذلك ، فهم من أبعد الناس عن البرهان و اليقين ، و من أكثرهم خطأ و ضلالا و انحرافا عن الشرع و العقل معا[1] .

و أما النموذج الثالث– من التأويل الرشدي– فمفاده أن ابن رشد قسم أهل التأويل إلى قسمين ، الأول يخص أهل التأويل الجدلي ، و يمثله المتكلمون ، و هم جدليون بالطبع تأويلاتهم جمهورية . و ثانيهما يتعلق بأهل التأويل البرهاني اليقيني ، و يمثله الفلاسفة ، و هم برهانيون بالطبع ، من أهل صناعة الحكمة[2] .

و قوله هذا فيه إغفال و تغليط ، و تلبيس على القراء ، لأنه أولا حصر أهل التأويل في طائفتين ، هما : المتكلمون و الفلاسفة ، و أغفل أهل التأويل الشرعي الصحيح . و بناء على ذلك فإن أهل التأويل ثلاثة أصناف و ليس اثنين . الصنف الأول يمثله أهل التأويل الشرعي ، و هم الذين يُمارسون التأويل بمعنى التفسير و الشرح و البيان ، و مصدرهم في ذلك : الشرع أولا ، ثم اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم ثانيا ، ثم إجماع الصحابة و السلف الصالح ثالثا ، ثم ما قرره العقل الصريح رابعا ، ثم ما أثبته العلم الصحيح خامسا .

و أما الصنف الثاني فيمثله أهل التأويل التحريفي الكلامي ، و مصدر تأويلاتهم خليط من الفلسفة و الشرع و أفكارهم التي ابتدعوها ،و هم يأخذون بالتأويل وفق معناه التحريفي ، لا بمعناه الشرعي اللغوي الصحيح ، لذا نفوا الأفعال و الصفات الإلهية[3].و الصنف الثالث هم أهل التأويل التحريفي التلفيقي ، فلا يأخذون بالمعنى الشرعي للتأويل ، و لا بمعناه الصحيح في اللغة ، و مصدر تأويلاتهم هو الفلسفة اليونانية عامة ، و الأرسطية المشائية خاصة .

و ثانيا إن زعمه بأن تأويلات الفلاسفة هي تأويلات برهانية يقينية ، و تأويلات المتكلمين هي تأويلات جمهورية — من الجمهور– ، هو زعم باطل فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأن كلا من تأويل الطائفتين هو تأويل تحريفي مخالف للتأويل للشرعي الصحيح . و الطائفتان يجمعهما منطلق واحد في موقفهما من صفات الله تعالى ، لذا وجدنا ابن رشد يقول بتأويل آية الاستواء ، و حديث النزول ، و حديث الجارية السوداء ، إتباعا للمتكلمين الذين سبقوه إلى تأويل ذلك[4] .

---

[1] سنتوسع في ذلك و نوثقه في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى .

[2] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 118 .

[3] ابن تيمية : درء التعارض بين العقل و النقل ، تحقيق : محمد رشاد سالم ، دار الكنوز الأدبية - الرياض ، 1391 ج 1 ص: 146، 192، 221 . و ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة ، ج 3 ص: 1106 ، ج 4 ص: 1425 ، 1426 .

[4] نفسه ، ج 1 ص: 146، 192، 221 . و نفسه ، ج 3 ص: 1106 ، ج 4 ص: 1425 ، 1426 .

و النموذج الرابع مفاده أن ابن رشد يعتقد أن على أهل البرهان –أي الفلاسفة– أن لا يُصرّحوا بتأويلاتهم للجمهور و أهل الجدل –أي المتكلمون– ، و لا يحل لهم الإفصاح بها إلى هؤلاء ، كما قال علي ابن أبي طالب–ﷺ– : ((حدّثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يُكذب الله و رسوله)) .و دعا أيضا إلى إخفاء المصنفات التي سماها : الكتب البرهانية عن الجمهور ،و عدم تدوين تأويلات الفلاسفة في الكتب الخطابية و الجدلية الموجهة للجمهور و المتكلمين . و من صرّح منهم–أي من الفلاسفة– بتأويلات البرهانيين لغير أهلها فهو كافر ، لدعوته الناس إلى الكفر . و حثهم أيضا على السعي لإقرار الشرع على ظاهره ، و عدم التصريح للجمور بعملية الجمع التي قاموا بها للجمع بين الشرع و الفلسفة ، لأن التصريح بنتائجها للجمور لا يصح ، لأنهم ليس لديهم براهين تلك النتائج ، و إنما هي عند العلماء–أي الفلاسفة– الذين جمعوا بين الشرع و العقل[1] .

و ردا عليه أقول : إن دعونه الفلاسفة إلى إخفاء تأويلاتهم عن غيرهم من العوام و أهل العلم ، هي دعوة لا مبرر لها شرعا و لا عقلا ، لأنهم لو كانوا حقا من أهل العلم ، و ما عندهم حق و برهان ، ما أخفوا علمهم عن الناس . علما بأن الشرع يأمر بالحق و يحث على العلم ، و ينهي عن كتمانه ،و يُحذر من إتباع الظنون و الأهواء . فلماذا هو يدعوا إلى إخفاء تأويلات الفلاسفة ،و يُحرم الناس منها بما أنها حق و برهان و يقين ، على حد زعم ابن رشد ؟ . و هل التأويلات البرهانية اليقينية تُخفى ؟ . و ها هو كتاب الله الحق المبين ، و البرهان المنير ، لماذا لم يأمر الله تعالى رسوله بإخفائه عن عامة الناس ؟ ! .

و بما أن ابن رشد أصر على دعوته في إخفاء تأويلات الفلاسفة و كتمانها عن غيرهم من الناس ، فإن هذا دليل قوي على أن تأويلاتهم مخالفة للشرع و العقل و العلم . لأن ما خالف الشرع فهو باطل ، و ما خالفه فهو بالضرورة مخالف للعقل و العلم معا . و إلا لماذا يخاف من إظهارها ؟ ، فلو كانت برهانا و يقينا ما دعا إلى إخفائها . و لو كانت برهانا ما خالفت الشرع أبدا ، و بما أنها خالفته فهي تأويلات باطلة بالضرورة .

و ثانيا إن احتجاجه بقول علي بن أبي طالب –ﷺ– هو احتجاج لا يصح و في غير محله . و قد تعقّبه شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية و رد عليه ، مبينا أنه–أي ابن رشد– حمل ذلك القول على علوم الباطنية الفلاسفة نُفاة الصفات ، و هذا تحريف ظاهر لقول علي ، لأن قوله : ((حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يُكذب الله و رسوله)) ، دليل على أن ذلك مما أخبر به النبي–عليه الصلاة و السلام[2] – بمعنى أنه لم يُخفيه .

---

[1] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 99 ، 151 . و فصل المقال ، ص: 119 .

[2] مجموع الفتاوى ، ج 13 ص: 260 .

و أشار الشيخ ابن تيمية إلى أن ابن رشد روى أن عليا قال : ((حدثوا الناس بما **يفهمون** أتريدون أن يُكذب الله و رسوله)) ، ثم عقّب عليه بقوله : إن ابن رشد حرّف قول علي لفظا و معنى ، لأن عليا قال- فيما رواه عنه البخاري[1]- : ((حدثوا الناس بما **يعرفون** ودعوا ما ينكرون أتحبون أن يكذب الله ورسوله)). و هذا يدل على نقيض مطلوبه لأنه قال : أتحبون أن يكذب الله ورسوله ، فعلم أن الأحاديث التي قالها الله ورسوله ، أحاديث لا يطيق كل أحد حملها فإذا سمعها من لا يطيق ذلك كذّب الله ورسوله . وهذا إنما يكون في ما قاله الرسول- صلى الله عليه وسلم- وتكلم به ، لا في خلاف ما قاله ، ولا في تأويل ما قال خلاف ظاهره ، فإن ذكر ذلك لا يوجب أن المستمع يكذب الله ورسوله ، بل يكذب المتأوّل المخالف لما قال الله ورسوله . نعم نفس ذلك التأويل المخالف لقوله يكون تكذيبا لله ورسوله ، إما في الظاهر وإما في الباطن والظاهر ، فلو أُريد ذلك لكان يقول : أتريدون أن تكذبوا الله ورسوله ، أو أن تُظهروا تكذيب الله ورسوله . فإن المكذب من قال ما يخالف قول الله ورسوله ، إما ظاهرا وإما ظاهرا وباطنا، وعلي إنما خاف تكذيب المستمع لله ورسوله))[2] .

و ثالثا إن القول الذي ذكره ابن رشد عن علي ، يُماثله قول لعبد الله بن مسعود –رضي الله عنه- عندما قال : ((ما من رجل يُحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم))[3] . فهذان القولان ليسا كتمانا للحقيقة ، و لا اعتقادا بتعارض النصوص معها ، و لا تأويلا لها على طريقة ابن رشد التحريفية . و لا يُوجد فيهما ما يُشير إلى أن النبي-عليه الصلاة و السلام- كان يُظهر للناس خلاف ما يُخفيه عنهم ، و إنما هما قولان يندرجان في إطار ما أمر به الشرع باستخدام الحكمة و الموعظة الحسنة ، و الجدال بالتي هي أحسن ، في الدعوة إلى الله تعالى ، على بصيرة و علم ، و حكمة و نباهة و فطنة ، لقوله تعالى : ((ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ))-سورة النحل : 125-، و ((قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللهِ وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ))-سورة يوسف : 108-. فهذا هو المنهج الصحيح السليم الموافق للشرع و العقل في التعامل مع الناس ، فلا إخفاء فيه ، و لا تغليط ، و لا تدليس عليهم . و إنما هو دعوة إلى استخدام الحكمة في مخاطبة الناس ،و مراعاة قدراتهم و مستوياتهم العلمية و الاجتماعية .

علما بأنه –أي ابن رشد- اعترف بأمر خطير جدا ، ذكر فيه أن تأويله الذي يدعو إليه يتضمن شيئا من إبطال لظاهر من الشرع و إثبات المؤوّل[4] . فهذا اعتراف صريح منه بأن تأويله يُحرف النص ، و

---

[1] صحيح البخاري ، باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا ، ج 1 ص: 59 .
[2] بين تلبيس الجهمية ، مكة المكرمة ، مطبعة الحكومة ، 1392 ج 1 ص: 239-240 .
[3] ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج 3 ص: 311 .
[4] ا: فصل المقال ، ص: 199 .

هو أمر ينكره الشرع الحكيم و لم يقل به علي و لا ابن مسعود- رضي الله عنهما- و ما أرداه من قوليهما ، اللذين هما —في الحقيقة- استبطنا منهجا دعويا في الدعوة إلى الله بالحكمة و الموعظة الحسنة .

و نحن لا ننكر بأنه يُوجد تباين واضح بين ما يفهمه العامي من الشرع ، و بين ما يفهمه العالم منه ، فهذا الأخير — أي العالم- لاشك أنه أكثر عمقا ، و اتساعا ، و شمولية ، و إدراكا لحكمة الشرع و مراميه من العامي ؛ لكن هذا التباين لا يقوم على التعارض بين النصوص الشرعية ، و لا بينها و بين بدائه العقول و حقائق الطبيعة ، و لا يقوم أيضا على التأويل التحريفي الذي يتبناه ابن رشد و يُدافع عنه و يدعوا إليه .

و رابعا إن دعوته إلى إخفاء كتب الفلاسفة عن الجمهور و أهل العلم من غير الفلاسفة ، هي اعتراف منه بأنها مخالفة للشرع ، لأنها لو كانت صحيحة موافقة له ، ما دعا إلى إخفائها ، و إنما يدعوا إلى نشرها بين الناس و التباهي بأنها تتفق مع الشره و هي في خدمته . و بما أنه لم يفعل ذلك فما قلناه هو الصحيح ، و يُؤكده أن ابن رشد نفسه اعترف بذلك عندما قرر أن المصرّح بتأويلات الفلاسفة- المدونة في كتبهم- لغير ((أهلها كافر ، لمكان دعائه الناس إلى الكفر))[1] . فهذا اعتراف خطير منه ، بأن تأويلات الفلاسفة- التي دعا إلى إخفائها- هي كفر يجب كتمانها عن غير أهلها . فلو كانت حقا موافقا للشرع و العقل و العلم ما كانت كفرا ، و ما أمر بإخفائها حتى أنه كفّر من يُظهرها من المؤولين !! .

و خامسا إن قوله بأن العلماء- أي الفلاسفة من أهل البرهان حسب زعمه- هم الذين لهم القدرة على الجمع بين الشريعة و الفلسفة — الأرسطية المشائية- ،و بين الشريعة و العقل ، هو قول لا يصح ، و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأن هؤلاء الفلاسفة لا يمكنهم القيام بعمل صحيح موافق للشرع و العقل و العلم ، لأنهم —عندما يسعون للقيام بهذه العملية- ينطلقون من منطلقين غير صحيحين ، أولهما اتخاذ الفلسفة- اليونانية عامة و الأرسطية خاصة — مصدرا للمعرفة و منطلقا في النظر إلى الشرع و العقل و العلم ، و هذا منطلق باطل لا يصح ، لأن تلك الفلسفة ليست مصدرا معرفيا يقينيا و لا معيارا صحيحا ، لأنها مليئة بالأخطاء و الظنون ، و الأوهام و الأساطير ، و الانحرافات المنهجية [2] . و فلسفة هذا حالها لا يصح أبدا اتخاذها حَكماً و منطلقا في النظر إلى الشرع و العقل و العلم .

و المنطلق الثاني هو أن هؤلاء الفلاسفة يستخدمون التأويل التحريفي في التعامل مع الشرع ، و هذا تأويل باطل مرفوض ، و لا يصح استخدامه ، لأنه يُحرف النصوص ،و يُفسد العملية التأويلية كلية ، حتى أن ابن رشد نفسه اعترف أنها عملية تدعو الناس إلى الكفر !! . و بذلك يتبين أن هذه العملية

---

[1] نفسه ، ص: 119 .
[2] سنتوسع في ذلك و نوثقه في الفصول الآتية ، بحول الله تعالى .

التأويلية المزعومة لا يستطيع القيام بها –على وجهها الصحيح– ابن رشد و لا أصحابه ، لأنهم يفتقدون إلى المنطلق الشرعي الصحيح ، و ليس لديهم الوسيلة الصحيحة الموافقة للشرع و اللغة العربية معا ، و فاقد الشيء لا يُعطيه .

و أما النموذج الخامس فمفاده أن ابن رشد ادعى أن الأمثال المضروبة في الشرع هي الظاهر منه ، للتعبير عن المعاني الباطنة في النص ، ضُربت للجمهور من الخطابيين و الجدليين ، ضربها الله تلطفا منه بعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان ، لخفاء المعاني التي لا تُعلم إلا بالبرهان ،و لا يُدركها إلا أهل البرهان . و فضرب الله لهم–أي للجمهور– أمثالها و ((أشباهها ،و دعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال))[1] .

و ردا عليه أقول : أولا إنه قرر ما ادعاه من دون دليل من الشرع و لا من العقل ، و إنما قرره بناء على مذهبيته الأرسطية المشائية ، التي يُعبر عنها بحكاية البرهان المزعوم ، التي لا يمل من ذكرها و ترديدها ،و الافتخار و التعالي بها[2] . و هو عندما ادعى ذلك اغفل الشرع تماما ، و قرر ما يُخالفه . لأن الله تعالى ذكر في كتابه العزيز آيات كثيرة نوّه فيها بأهمية المثل و الأمثال ،و قد ضربها لكل الناس عامة و للعلماء خاصة لأنهم أكثر من غيرهم أهلا لتدبرها و تفهمها و الانتفاع بها . من ذلك ، قوله تعالى : ((يضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون))–سورة إبراهيم/25– ، و ((تلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتذكرون))–سورة الحشر/21 – ، و ((تلك الأمثال نضربها للناس و ما يعقلها إلا العالمون))–سورة العنكبوت/43 – . و مع وضوح هذا الآيات بأنها موجهة لكل الناس بعوامهم و خواصهم ،و بجاهلهم و عالمهم ، فإن ابن رشد يزعم أن الأمثال الشرعية ضُربت للجمهور و الجدليين و لم تُضرب لأهل البرهان ، مع أن الله تعالى قال صراحة : ((و ما يعقلها إلا العالمون)) . فعجبا منه ، كيف سمح لنفسه بأن يتقدم على الشرع و يُقرر ما يُخالفه ،و يقع في هذه المخالفة الفاحشة ؟ !! .

و ثانيا إنه –أي ابن رشد– عندما أغفل الشرع و قرر ما يُخالفه ، طرح ذلك بطريقة ظاهرها مدح للشرع ،و باطنها هو إغفاله و إبعاده له ، فقال : ((و أما الأشياء التي لخفائها لا تُعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها بعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان ... بأن ضرب لهم أمثالها و أشباهها ، و دعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال))[3] . فهذه طريقة ملتوية من طرق التأويل الرشدي التحريفي للشرع ، فالله تعالى أخبرنا أنه ضرب الأمثال للناس عامة ، و لأهل العقل و الفهم و الفكر خاصة ، لكن ابن رشد أغفل ذلك و تناساه ، و زعم أن تلك الأمثال موجهة للجمهور ، بطريقة فيها تظاهر بمدح الشرع عندما زعم بأن الله تلطف بالجمهور في ضربه لتلك الأمثال . فهذا المدح حقيقته إغفال للشرع و إبعاد له ، و تحريف له ، و تلاعب به ،و توظيف له لخدمة الأرسطية المشائية .

---

[1] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 109 ، 110 .

[2] سنناقشه في حكاية البرهان ،و نبطل مزاعمه فيها ، في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى .

[3] فصل المقال ، ص : 109 .

و ثالثا إنه –أي ابن رشد– في مدحه المتكرر لحكاية البرهان المزعوم ، أغفل أهمية الأمثال ، و ادعى أنها موجهة للجمهور . و موقفه هذا غير صحيح ، و فيه إهمال للأمثال و تقزيم لها ، فهي إذا كانت أمثلة صحيحة و دقيقة هادفة ،و أُستخدمت في مكانها المناسب أصبحت هي نفسها أدلة و براهين دامغة ، لأنها وسيلة من وسائل الإيضاح و الاستدلال و البرهنة ، تُستخدم في مختلف مجالات العلوم و المعارف و الفنون ،و لا يُستغنى عنها في أي علم من العلوم ، لأنه بالمثال يتضح المقال و تُشرح النظريات ، فهي تجربة عملية ، و عينات تطبيقية يُعبر بها عن الأشياء و الحالات و الحقائق بأدلة محسوسة ، و هذا خلاف ما ذهب إليه ابن رشد الذي أزدرى بالأمثال و قزّمها .

و النموذج السادس – من تأويلات ابن رشد– إنه ادعى أن الظاهر من العقائد الوارد في الشريعة قصد ((به الشرع حمل الجمهور عليها))[1] . و هذا زعم باطل لا يصح ، و تأويل فاسد للشرع و اعتداء عليه ، لأنه لم يُقدم دليلا شرعيا و لا عقليا على زعمه هذا . و دين الإسلام شاهد –بعقائده و أخلاقه و أحكامه و علومه– على أنه موجه إلى كل فئات الناس من المسلمين ،و ليس خاصا بطائفة منهم دون غيرها . و الله تعالى عندما تكلم عن العقائد ، و وصف نفسه بالأسماء الحسنى و الصفات المثلى لم يُخصصها بفئة من المسلمين ، و إنما خاطبهم بها كلهم ، و خصّ العلماء الربانيين بالذكر و التنويه في آيات كثيرة ، لأنهم أعرف الناس بالله و صفاته و أفعاله ، كقوله سبحانه : ((إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ))–سورة فاطر : 28 –، و ((فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ))–سورة محمد : 19–، و ((وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ))–سورة العنكبوت : 43–.

و السيرة النبوية هي أيضا شاهدة على بطلان زعمه ، لأننا إذا تتبعنا سيرة رسول الله–عليه الصلاة و السلام– في الدعوة إلى الله ، و تربيته لأصحابه لا نجده فرّق بين ظاهر العقائد و باطنها ، و لا خصص بعضها لعامة الناس ،و بعضها الآخر لخاصتهم . فهذا الرجل –أي ابن رشد– فتنه التأويل الباطني التحريفي حتى أصبح يُقرر ما يُخالف الشريعة صراحة ، بلا دليل صحيح من الشرع و لا من العقل .

و أما النموذج السابع فيتمثل في أن ابن رشد نصّ على أن الشرع مُقسم إلى ظاهر و باطن ، فالظاهر ((هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني . و الباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان)).و تقسيمه هذا أقامه على أساس الزعم بتعارض ظواهر بعض نصوص الشرع مع بواطنها[2].

و زعمه هذا سبق أن بينا بطلانه ، و هو هنا يُغالط و يُدلس في استخدامه لتلك الألفاظ . فمما لا شك فيه أن اللغة العربية فيها أساليب بيانية و بلاغية كثيرة للتعبير بها عن الحقائق ، كالسجع ، و الجناس ، و المجاز، و الاستعارة ، و الكناية ، و هي كلها لا تخرج على أنها تعبيرات عن المعاني التي

---

[1] الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 99 .

[2] فصل المقال ، ص: 98 ، 109 .

تحملها من دون أن تتناقض مع الشرع في استخدامه لها . و قد صدق الفقيه أبو مُحَمّد بن حزم الأندلسي عندما قال : ((واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا سر تحته ، كله برهان لا مسامحة فيه ، واتهموا ...كل من ادعى للديانة سرا وباطنا ، فهي دعاوى و مخارق))[1] .

و كلامه هذا صحيح ، لأن الشرع و إن اختلفت درجة فهم الناس له عمقا و اتساعا ، فهذا لا يجعل له ظاهرا و باطنا ، و لا باطنا معارضا لظاهر . فالاختلاف في الفهم هو اختلاف تنوّع لا اختلاف تعارض و لا تناقض ، لأن الشرع مُحكم لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ،و ((أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً (النساء : 82 - ، و هذا الذي قررناه يختلف تماما عن التأويل الرشدي بظاهريته و باطنيته التحريفيتين .

و النموذج الثامن — من تأويلات ابن رشد- مفاده أنه عندما نصّ على أن التأويلات الصحيحة- حسب زعمه- يجب إخفاؤها و عدم ذكرها في الكتب الجمهورية ، قال : ((و التأويل الصحيح هي الأمانة التي حُمّلها الإنسان ، فحملها و أشفق منها جميع الموجودات ، أعني المذكورة في قوله تعالى : ((إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ))[2] -سورة الأحزاب : 72- .

و زعمه هذا لا يصح ، لأنه لا يقصد به التأويل الصحيح بمعناه الشرعي ،و إنما يقصد به تأويله الباطني التحريفي ، الذي أقامه على حكاية تعارض النصوص ،و إخفاء التأويل الباطني ، و هذا أمر سبق أن بينا بطلانه ، الأمر الذي يعني أنه لا يمكن لابن رشد —بهذا التأويل- أن يفهم الشرع فهما صحيحا ، و لا أن يسمي تأويله تأويلا صحيحا .

و تفسيره لآية الأمانة بأنه التأويل الصحيح ، هو تفسير لا يصح ، و إنما هو التفسير الرشدي ، و هو تفسير باطل ، لأنه لو أكمل الآية لتبين معناها المخالف لما ذهب إليه . قال تعالى : ((إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً))-سورة الأحزاب : 72-73- فواضح من هاتين الآيتين أن الأمانة المقصودة هي مسؤولية القيام بالطاعة التي تقوم عليها العبودية التامة لله تعالى . و قد قال كثير من السلف أن تلك الأمانة هي القيام بالفرائض و الحدود و مختلف الطاعات ، و حاصل أمرها أنها ((التكليف و قبول الأوامر و النواهي بشرطها ، و هو أنه : إن قام بذلك أُثيب و إن تركها عُوقب ، فقبلها الإنسان على ضعفه و جهله و ظلمه))[3] .و لو كان التأويل الرشدي على الطريقة الشرعية الصحيحة ، لوجدنا له وجها صحيحا في تفسيره لآية الأمانة ،و هو أن الإنسان فهم فهما صحيحا المهمة التي خُلق من أجلها

---

[1] ابن حزم : الفصل في الملل و الأهواء و النحل ، مكتبة الخانجي القاهرة ، ج 2 ص: 91-92 .
[2] فصل المقال ، ص: 121 .
[3] ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، دمشق ، دار الفيحاء ، 1994 ج 3 ص: 689 .

و كُلّف بها ، فكانت الأمانة هو هذا الفهم الصحيح لها ،و ليست الأمانة هي التأويل التحريفي الرشدي .

و أما النموذج الأخير- و هو التاسع- فيتعلق بتأويل ابن رشد لآية المحكم و المتشابه ،و الراسخين في العلم ، في قوله تعالى : ((هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ))-سورة آل عمران : 7-. فإنه يرى أن الراسخين في العلم هم الذين ذكرهم الله تعالى في هذه الآية ، و توقف عند قوله تعالى : ((و الراسخون في العلم)) ، فهم لهم القدرة على ممارسة التأويل الجامع بين ظواهر الشرع المتعارضة .و اختار-أي ابن رشد- التوقف عند ((و الراسخون في العلم)) ، لأنه ((إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل ، لم يكن عندهم مزية تصديق تُوجب لهم من الإيمان به مالا يُوجد عند غير أهل العلم ...))[1] .

و قوله هذا غير صحيح في معظمه ، لأنه أولا أن الراسخين في العلم الذين ذكرتهم الآية هم العلماء المؤمنون الربانيون على رأسهم الصحابة و التابعين و من سار على نهجهم إلى يوم الدين ، لأن الصحابة هم الذين تلقوا التفسير و منهجه عن رسول الله-عليه الصلاة و السلام- ، و عنه أخذ من جاء بعدهم من المسلمين . فهم الذين يُمارسون التأويل الشرعي بمعناه الصحيح ،و ليس أهل التأويل الباطني المشائي الرشدي الذين يزعمون وجود تعارض بين النصوص الشرعية ، فيُحرفونها و يُخرجونها عن حقيقتها بتأويلهم التحريفي ، ثم يُخفون تأويلاتهم الفاسدة عن أئمة المسلمين و عامتهم ، لأنها تخالف النقل الصحيح ، و العقل الصريح . و قد اعترف بهذا ابن رشد نفسه ، عندنا وصف تأويلاتهم بأنها كفرية ، من أظهرها منهم فهو كافر[2] .

و ثانيا إن دليله الذي احتج به في التوقف عند قوله تعالى ((و الراسخون في العلم)) ، و مفاده أنه لو لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم يكن عندهم مزية تصديق تُوجب لهم من الإيمان ما لا يُوجد عند غير أهل العلم . فهو لا يصح ، و لا يُؤدي إلى ما يريد الوصول إليه من ممارسة تأويله التحريفي . فعلى فرض صحة التوقف عند ((و الراسخون في العلم)) ، فهم يُمارسون التأويل الشرعي لا التأويل التحريفي الرشدي من جهة . و هم بفضل علمهم أدركوا و تبينوا و علموا أن الإحاطة بذلك التأويل و معرفته على حقيقته النهائية ، هو أمر لا يعلمه إلا الله تعالى من جهة ثانية . فسلّموا و خضعوا و أخبتوا و قالوا : ((كل من عند ربنا)) . و بهذا الفهم لهم مزية التصديق و التسليم عن علم و إدراك ،و أما غيرهم من عامة الناس فتسليمهم عن عجز بلا علم ، فشتان بين الموقفين !! .

---

[1] فصل المقال ، ص: 98، 101 ، 102 .
[2] نفس المصدر ، ص: 119 .

و ثالثا إن الآية لا يكتمل معناها إلا إذا أتممناها بقوله تعالى : ((يقولون آمنا به كل من عند ربنا)) فسواء توقفنا عند ((إلا الله)) ، أو ((و الراسخون في العلم)) ، فعلى الحالتين أن الراسخين في العلم هم الذين يقولون : ((آمنا به كل من عند ربنا)) ، و هذا تسليم و إقرار منهم بالخضوع و الاستسلام لله تعالى ،و عدم قدرتهم على الإحاطة بتأويل المتشابه . و سواء تمّ ذلك ببحث و تدبر و تفكر ، أو تمّ بتسليم مباشر ، فالنتيجة واحدة . مما يعني أن الراسخين في العلم ليسوا كما زعم ابن رشد ، بأنهم يعلمون تأويل المتشابه على طريقته التحريفية ، التي تزعم أن التأويل مخالف لظاهر الشرع و يجب إخفائه . فالآية على أي وجه أخذنا به لا تعني ما ادعاه ابن رشد .

و رابعا إن مما يزيد رأي ابن رشد ضعفا و استبعادا و إبطالا ، أن التأويل الرشدي هو عملية تحريفية مخالفة للشرع و اللغة معا ، لا يليق بالراسخين في العلم ممارستها ،و هم الذين مدحهم الله تعالى بالتسليم و الخضوع و الاستسلام . فهم أهل إيمان و تقوى ، و علم و يقين , فلو كانوا مؤولين على الطريقة الرشدية التحريفية ما كانوا من الراسخين في العلم ، و ما مدحهم الله تعالى ،و ما وصفهم بأنهم قالوا : ((آمنا به كل من عند ربنا)) . و بما أنه وصفهم بذلك فهم على الطريقة التأويلية الشرعية ،و ليسوا على الطريقة التأويلية المشائية الرشدية التحريفية المزعومة ، التي تجعل المؤوّل مضطربا قلقا ، محرفا للشرع ، يُخفي تأويلاته عن الناس ، مخافة الإطلاع عليها فينكشف أمره ، لأنها مخالفة للشرع و العقل معا . فيصدق عليه وصف الله تعالى بأنه من الذين في قلوبهم زيغ : ((و أما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله)) .

و خامسا إنه تبين لي من تدبر آية الراسخين ، و ما قاله ابن رشد — بناء على تأويله التحريفي– ، أن هذه الآية ترد على ابن رشد نفسه ، و تذم تأويله ، و تجعله من الذين في قلوبهم زيغ المثيرين للفتن بدليل الشواهد الآتية : أولها إن مفهومه للتأويل مخالف للتأويل الشرعي و لا يصح . و ثانيهما إنه ادعى أن في الشرع نصوصا متعارضة يجب تأويلها ، و هذا مخالف للشرع الذي نصّ صراحة على أنه مُحكم لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه . و هو و إن نصّ على وجود آيات متشابهات ، فإن المتشابه لا يعني المتناقض و المتعارض ، و إنما يعني أن المتشابهات تحتمل عدة معان ، و بإرجاعها إلى المحكمات تُعرف معانيها ، إذا كانت من الآيات التي يستطيع العقل إدراكها و فهمها ؛ و إلا فهي تتعلق بالأمور التي لا يستطيع العقل إدراكها ، لكنها مع ذلك ليست متعارضة و لا متناقضة .

و الشاهد الثالث هو أن ابن رشد لم ينطلق في تأويله لآية الراسخين و المحكمات و المتشابهات من الشرع ، و إنما انطلق من الفلسفة الأرسطية المشائية في فهمه للتأويل و تطبيقه على الشرع .و هذا هو سبب زعمه بأن في الشرع نصوصا متعارضة ، و باطنها مخالف لظاهرها ، و بواطنها كفريات يجب إخفاؤها ، و من أظهرها فقد كفر . و بذلك يتبين أن ابن رشد و أمثاله ليسوا من الراسخين في العلم

الذين ذكرهم الله تعالى و مدحهم في كتابه العزيز ، و إنما هم من الراسخين في التأويل الباطني المحرف للشرع و الحقائق .

و سادسا إن ابن رشد نفسه صرّح بأمر خطير جدا ، اعترف –ضمنيا- بأنه مخالف للشرع ،و اختار موقفا لا يتفق معه-أي الشرع- و ذلك عندما قال : إن الإنسان إذا أصبح من العلماء الراسخين في العلم ، فعرض له ((تأويل في مبدأ من مبادئها-أي الشرائع- ففرضه ألا يُصرّح بذلك التأويل ، و أن يقول كما قال سبحانه و تعالى : ((و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)) ، هذه هي حدود الشرائع و حدود العلماء))[1] .

و قوله هذا فيه تناقض و طعن في ابن رشد نفسه ، فهو هنا بدأ الآية بقوله تعالى : ((و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)) ، بمعنى أنه وقف عند قوله تعالى: ((و لا يعلم تأويله إلا الله)) ، و هذا يُخالف موقفه السابق من أنه اختار الوقف عند قوله تعالى : ((و الراسخون في العلم)) ، فجعل هذا المقطع مضافا لما سبقه ، لكنه هنا وقف عند ((و لا يعلم تأويله إلا الله)) .

كما أن قوله هذا –أي الأخير- يُوحي بأن ابن رشد فهم من قوله تعالى : ((و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)) ، أن الراسخين أخفوا تأويلهم و لم يُصرّحوا به ، لذا نصح من أصبح من العلماء الراسخين في العلم بأن يُخفي تأويله المتعلق بمبادئ الشرائع ، بدليل أنه قال : ((ففرضه ألا يُصرّح بذلك التأويل،و أن يقول كما قال سبحانه و تعالى : ((و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)) . فقوله هذا شاهد على ممارسة ابن رشد للتأويل التحريفي ، لأنه لا توجد مناسبة صحيحة بين رأيه و الآية التي ذكرها . فهو حثّ المؤولين-على طريقته- بإخفاء تأويلاتهم لمبادئ الشرائع ،و استشهد بالآية الكريمة التي تخالف زعمه و سياق كلامه ، فهي صريحة في وصف الراسخين بأنهم سلّموا و خضعوا و آمنوا و اقتنعوا ،و ليس فيها زعم ابن رشد بأنهم أوّلوا مبادئ الشرائع و أخفوها !! .

و واضح من قوله أيضا أن استشهاده بالآية لم يكن تبنيا لموقفها و مضمونها ، و إنما كان تأويلا لها لتأييد موقفه التأويلي التحريفي لها ، الذي عبّر عنه صراحة بأنه على المؤوّل ألا يُصرّح بتأويلاته للشرع . فهو هنا لم يتبن ما ذكرته الآية ،و إنما تبنى موقفا مغايرا لها ، و أوّلها لتتماشى مع موقفه التأويلي التحريفي الذي تبناه .

و أُشير هنا إلى أن السلف الأول من الصحابة و التابعين ، منهم طائفة وقفت عند قوله تعالى : ((و ما يعلم تأويله إلا الله)) ،و قالت : إن الراسخين لا يعلمون تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله . و منهم طائفة أخرى وقفت عند ((و الراسخون في العلم)) ، و قالت : إن الراسخين في العلم يعلمون

[1] ابن رشد ، تهافت التهافت ، حققه صلاح الدين الهواري ، بيروت ، المكتبة العصرية ، 2006 ، ص: 337-338 .

تأويل المتشابه ، على طريقة التأويل الشرعي . و كل من الطائفتين أخذت بالتأويل بمعنى البيان و الشرح و التفسير ، و لم تقل بالتأويل البدعي المخالف للشرع[1] .

و يرى الحافظ ابن كثير أننا إذا أخذنا بالوقف عند قوله تعالى : ((و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم)) ، يكون الراسخون في العلم يفهمون ما خُوطبوا به ، و إن لم يُحيطوا به علما بحقائق كنه ما هي عليه . و بهذا يكون قوله تعالى : ((يقولون آمنا به...)) حالا منهم ، و قوله : ((أمنا به)) أي المتشابه ((كل من عند ربنا)) أي الجميع من المحكم و المتشابه حق و صدق ، و كل واحد منهما يُصدق الآخر و يشهد له ، لأن الجميع من عند الله ،و ليس بشيء من عند الله بمختلف و لا متضاد))[2] . و تفسيره هذا له وجه صحيح على طريقة التأويل الشرعي من جهة ، و فيه رد على التأويل الرشدي التحريفي الذي يقول بتعارض النصوص الشرعية من جهة أخرى .

و ادعى ابن رشد أن المسلمين أجمعوا على ((أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ،و لا تُخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل ، و اختلفوا في المؤوّل منها من غير المؤوّل ؛ الأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء ،و حديث النزول ،و الحنابلة تحمل ذلك على ظاهره))[3] . و معنى كلامه أن المسلمين أجمعوا على شرعية استخدام التأويل في التعامل مع النصوص الشرعية،و اختلفوا في حدوده . لأنه إذا كانوا أجمعوا على أن لا يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها فهذا يعني أن فيها طائفة تُؤوّل . و إذا كانوا قالوا : لا تُخرج النصوص كلها عن ظاهرها بالتأويل ، فهذا يعني أن التأويل مشروع و ممارس ،و لا يُطبق على كل النصوص . فهل هذا الإجماع الذي حكاه ابن رشد حدث حقا و فعلا ؟ .

و أقول : إن هذا الإجماع الذي حكاه ابن رشد لم يحدث بين المسلمين ، بدليل الشواهد الآتية : أولها عن التأويل الذي يُريده ابن رشد هو التأويل التحريفي و ليس التأويل الشرعي ، بدليل أنه ذكر مثالا عن الـأويل الذي يقصده عندما ذكر أن الأشاعرة يؤوّلون آية الاستواء و حديث النزول . و هذا التأويل لم يحدث حوله إجماع قط ، فمنذ أن ظهر الخلاف حوله في القرنين الثاني و الثالث الهجريين ، فإنه لم يُرفع و ظل قائما بين جناحي أهل السنة من السلف و الخلف إلى يومنا هذا [4].

و الشاهد الثاني هو أن ذلك الإجماع المزعوم ينقضه موقف الصحابة و السلف الأول من معنى التأويل عندهم ، فهم لم يعرفوا التأويل الرشدي التحريفي ،و من سمع به منهم لم يُمارسه ، لأنهم مارسوا التأويل بالمعنى الشرعي الذي يعني التفسير و البيان و الشرح ،و الفهم الصحيح للشرع . و قد صنف الفقيه الموفق بن قدامة المقدسي (ت620هـ) كتابا سماه : ذم التأويل ، جمع فيه روايات و نصوصا كثيرة عن

---

[1] ابن تيمية : دقائق التفسير ، ج 1 ص: 329 ، 330 .
[2] ابن كثير : تفشسر القرآن العظيم ، ج 1 ص: 460 .
[3] فصل المقال ، ص: 98 .
[4] للتوسع في ذلك أنظر كتابنا : الأزمة العقيدية بين الأشاعرة و أهل الحديث ، ط1 ، الجزائر ، دار الإمام مالك ، 2005 .

أئمة السلف و التابعين و من جاء بعدهم ، فيها ذم صريح للتأويل و التحريف،و التكييف و التجسيم ،و فيها أيضا أمر صريح بوجوب إثبات كل ما صحّ في الشرع ، في إطار من التنزيه و التسليم[1] .

و آخرها –أي الشاهد الثالث– يتضمن اعترافا صريحا من ابن رشد ينقض به قوله السابق ، و يرد به على نفسه أيضا . و ذلك أنه ذكر أن التأويل حادث في الأمة ، لم يعرفه الصحابة ، فلما استعمله من جاء بعدهم ((قلّ تقواهم و كَثُر اختلافهم،و ارتفعت محبتهم ،و تفرّقوا فرقا))[2] . فهذا دليل قاطع على أن التأويل الذي قصده ابن رشد هو أمر حادث لم يعرفه الصحابة ، و من ثم فلا يُوجد إجماع على ذلك التأويل الذي ادعى ابن رشد أن المسلمين أجمعوا على شرعية استعماله مبدئيا .

و ختاما لهذا المبحث أُشير هنا إلى ثلاثة أمور هامة ، أولها إن التأويل الفلسفي التحريفي ليس من ابتداع ابن رشد، فهو معروف قبله عند الفلاسفة المسلمين ، فقالوا بالخاصة و العامة ، و بالظاهر و الباطن ، و من تأولاتهم أن ابن سينا (ق: 5هـ) زعم أن الشرع خاطب الجمهور بما يفهمونه مقربا ما لا يفهمونه إلى أوهامهم بالتمثيل و التشبيه . و قال هو و أمثاله : إن الرسل أظهرت للناس في الإيمان بالله و اليوم الآخر خلاف ما هو عليه في نفسه ، لينتفع الجمهور بذلك ؛ لأنه لو أُظهرت لهم الحقيقة لما فُهم منها إلا التعطيل ، فخيّلوا و مثّلوا لهم ما يناسب الحقيقة نوع مناسبة على وجه ينتفعون به[3] .

و الأمر الثاني أن حقيقة التأويل عند ابن رشد ، هو تأويل تحريفي خطير جدا على الشرع و العقل معا ، عندما قرر أن في الشرع ظاهر يجب تأويله لأنه كفر ،و على الفلاسفة إخفاء تأويلهم له عن الجمهور لأن التصريح به يُؤدي إلى الكفر ،و المصرح به كافر[4] . و زعمه هذا خطير جدا ،و باطل مخالف للشرع و العقل معا ، كشف عن خطورة ما قام به ابن رشد ، و مدى انحراف تأويله الباطني التحريفي للنصوص الشرعية . و قد ذكر الشيخ تقي الدين بن تيمية أن ابن رشد جعل ((فرض الجمهور اعتقاد الباطل ، الذي هو خلاف الحق ، إذا كان الحق خلاف ظاهره، و قد فُرض عليهم حمله على ظاهره))[5] .

و بذلك يتبين أن تأويل ابن رشد لا يقوم على الشرع ،و لا على اللغة العربية الموافقة للقرآن الكريم ،و لا على مذهب الصحابة و السلف الصالح في تأويلهم للشرع ، الذين فسروا القرآن و شرحوه بالتأويل الصحيح ، و لم يقولوا بالطامات و لا بالتحريفات التي أظهرها ابن رشد . لأنه مارس التأويل التحريفي الذي أقامه على الفلسفة الأرسطية المشائية ، فكل ما خالفها فهو باطل يجب تأويله ليتفق معها ، أو

---

[1] انظر : ذم التاويل ، حققه بدر بن عبد الله البدر ، ط 2 ، ضمن مجموع سلسلة عقائد السلف(1-3) ، الكويت ، دار ابن الأثير ، 1995 ، ص: 222 و ما بعدها .

[2] فصل المقال ، ص: 124 .

[3] ابن تيمية : درء التعارض ، ج 2 ص: 330 ، و ما بعدها ، و ج 6 ص: 242 ، و ج 10 ص: 270 . و جمال الدين بوقلي ، و آخرون : نصوص فلسفية ، الجزائر ، المعهد الوطني التربوي ، 2005 ، ص: 115 .

[4] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 111، 119 .

[5] ابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية ، ط1 ، تحقيق : محمد بن عبد الرحمن بن قاسم ، مطبعة الحكومة - مكة المكرمة ، ج 1 ص: 239 .

يُغفل و يُبعد ، و هذا أمر مارسه ابن رشد مرارا ،و سنذكر من ذلك أمثلة كثيرة ، فيما يأتي من كتابنا هذا إن شاء الله تعالى .

و الأمر الأخير– و هو الثالث– يتعلق بزعم الباحث مُحَمَّد عابد الجابري بأن التمييز الذي أقامه ابن رشد بين العلماء و الجمهور هو تمييز على مستوى المعرفة فقط ، فهو اختلاف في التفاصيل ، بمعنى أنه اختلاف في الدرجة لا في النوع[1] . و زعمه هذا لا يصح ،و فيه تغليط للقراء ، لأن ابن رشد ذكر صراحة أن التأويل الذي انفرد به الفلاسفة أهل البرهان هو تأويل يتعلق بنصوص ظاهرها كفر ، و تركها على ذلك كفر ، و التصريح بتأويلاتها كفر ، و مضمونها كفر أيضا مُخالف لظاهر النصوص . أليس هذا اختلاف أساسي في النوع و ليس في الدرجة ؟ ، و أليس قوله هو حكم بكفر عامة المسلمين في موقفهم من الآيات التي زعم أنها متعارضة و ظاهرها كفر ؟ . فلو كان التأويل الرشدي —في التمييز بين العلماء و الجمهور– هو مجرد اختلاف في درجة المعرفة ، ما قال ابن رشد بصراحة : إن نصوصا من الشرع ظاهرها كفر ،و تتضمن كفرا مخالفا لظاهرها ، و أمر بإخفائه و من أظهره فهو كافر !! . فهذا دليل قاطع على أن ما قاله الجابري غيري صحيح ، أراد منه إخفاء حقيقة التأويل الرشدي ، و التلطيف منه ، تغليطا و تلبيسا على القراء .

رابعا : من تناقضات ابن رشد في موقفه من التأويل :

تبين لي من تتبع موقف ابن رشد من التأويل و تطبيقه له ، و مدى التزامه به في الاحتكام إليه ،و النظر إلى مختلف المسائل الشرعية ، أنه وقع في مجموعة من المتناقضات ، تُبينها الشواهد الآتية : أولها إنه ذم التأويل —حسب مفهومه له– و قال : إن الصحابة لم يعرفوه ، و هو بدعة فرّق الأمة و جنى عليها ، و يجب الرجوع إلى الكتاب للأخذ منه مباشرة[2] . و كلامه هذا جيد و صحيح ، لكنه عاد و نقضه عندما قال : إن التأويل–حسب مفهومه له– واجب ، و خاص بأهل البرهان يُؤوّلون به ظواهر الشرع المتعارضة على حد زعمه[3] .

و الشاهد الثاني هو أن ابن رشد زعم أن أهل التأويل الحق هم أهل البرهان ،و أن تأويلاتهم حق تدل على الحق[4] . لكنه قال أيضا : إن تأويلات هؤلاء تتضمن شيئا من إبطال الظاهر ، و إظهارها يُؤدي إلى كفر الجمهور ، و من أظهرها لهم فهو كافر ، لأنه أظهر كفرا تضمنته تأويلاتهم[5] . و هذا تناقض صارخ ، لأنه لو كان هؤلاء المؤوّلون أهل برهان و تأويلاتهم حق، ما كانت هذه التأويلات مخالفة للشرع ،و ظاهرها كفر يجب إخفاؤه !! . فلو كانت حقا لوافقت الشرع ،و ما كانت كفرا .

---

[1] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، مقمة المحقق عابد الجابري ، ص: 73 .
[2] فصل المقال ، ص: 124 .
[3] سبق توثيق ذلك .
[4] فصل المقال ، ص: 124 .
[5] سبق توثيق ذلك .

و الشاهد الثالث مفاده أن ابن رشد نصّ صراحة على أن الصفات الإلهية لا يُؤوّل منها ما لم ((يُصرّح الشرع بتأويله[1] . و قوله هذا يتضمن تناقضين ، أولهما إنه قرر أمرا يُخالف الشريعة ، لأنه لا يُوجد في الشرع دليل صحيح ينص على شرعية تأويل النصوص كلها و لا بعضها ،حسب المفهوم الرشدي للتأويل . و ثانيهما إنه أوّل نصوصا كثيرة ليس له فيها دليل من الشرع على تأويلها ، و هو هنا يُعلق التأويل بوجود الدليل الشرعي .

و الشاهد الرابع مفاده أن ابن رشد أمر بالتسليم للشريعة و الخضوع لها ، و قال : يجب على كل إنسان أن يُسلّم بمبادئ الشريعة ،و يُقلّد فها ، لأن مبادئها ((تفوق العقول الإنسانية ، فلابد أن يُعترف بها مع جهل أسبابها)). و قال أيضا : ((إن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع ، فإن أدركته استوى الإدراكان ، و كان ذلك أتم في المعرفة ، و إن لم تدركه أُعلمت بقصور العقل الإنساني عنه))[2] و قوله هذا يتطلب منه –أي من ابن رشد–الخضوع التام للشرع ، و عدم تقديم فلسفة اليونان عليه . لكنه لم يلتزم بذلك ، و ناقضه عندما سمح لأهل البرهان–حسب زعمه– بتأويل حتى مبادئ الشرائع مع عدم التصريح به[3] . و ناقضه أيضا عندما زعم أن في الشرع نصوصا متعارضة و ظاهرها كفر يجب تأويلها للتتفق مع فلسفة اليونان . كما أنه مارس تأويله التحريفي مع نصوص كثيرة ، كتأويله للصفات الإلهية ، و للآيات المتعلقة بخلق العالم ،و المعاد الأخروي ،و قوله بالتخيل في موقفه من النبوة[4] . فهذه التأويلات لا تتفق مع ما قرره سابقا ، و تنقض عليه زعمه .

و أما الشاهد الخامس فيتمثل في أن ابن رشد ذكر أن أهل التأويل —حسب مفهومه له– لا يتشابه عليهم الشرع ،و لا يُثير فيهم شكوكا و لا حيرة [5] . و هذا يتناقض مع موقفه من وجوب التأويل لإزالة التعارض المزعوم بين النصوص . فإذا كان حالهم من العلم و الرسوخ فيه ما قاله عنهم هنا ، فأهل التأويل ليسوا في حاجة إلى التأويل أصلا ، و لا إلى إخفائه ، لأن العلم لا يتشابه عليهم ، و لا يُثير فيهم حيرة و لا شكوكا. و بما أنه نص على ضرورة التأويل التحريفي لأهل البرهان المزعومين ، فالرجل متناقض مع نفسه .

و الشاهد السادس مفاده أن ابن رشد انتقد المتكلمين في مسلكهم الكلامي ،و قال : إنهم اعتقدوا أفكارا في الله تعالى صرفوا فيها كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على اعتقاداتهم ،و هي جلها أقاويل مُحدثة ،و تأويلات مُبتدعة[6] . لكنه ناقض نفسه عندما نسي أو تناسى أنه هو شخصيا شخصيا أخذ بمبدأ التأويل التحريفي الذي عند المتكلمين ، خاصة المعتزلة ، فهم أسبق إلى استخدام

---

[1] ابن رشد : الكشف ، ص: 147 .
[2] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 322، 337 .
[3] نفس المصدر ، ص: 337-338 .
[4] سنوثق ذلك في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى .
[5] اكشف ، ص: 148 .
[6] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 118 . و الكشف ، ص: 100 .

ذلك التأويل بحكم ظهورهم المبكر في القرن الثاني الهجري . ثم بعد ذلك تابعهم في تأويل الصفات الإلهية ،و وافقهم في بعضها كتأويل آية الاستواء ، و حديث النزول[1] .

و انتقدهم أيضا في أنهم أخذوا بتأويلات مُحدثة بدعية ، و نسي أو تناسى أنه هو شخصيا وقع في انحراف أخطر من انحراف هؤلاء المتكلمين ، عندما نظر إلى الشرع من خلال فلسفة اليونان عامة و الأرسطية المشائية خاصة ، و أخضع الشرع لها في الإلهيات و الطبيعيات و المنطق[2] . فمن الأكثر انحرافا و خطرا ، المتكلمون أم ابن رشد و أمثاله ؟ ! .

و أما الشاهد السابع فيتمثل في أن ابن رشد بالغ كثيرا في تعظيم الفلاسفة ، فهم أهل البرهان و اليقين الذين خصهم الله بالعلم و الرسوخ فيه ، و هم أهل التأويل البرهاني الذي يدل على الحق ،و يُزيل تعارض النصوص . لكنه نقض هذه المزاعم عندما قرر أنه ((لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولا يُعتد به))[3] .

و الشاهد الثامن مفاده أن ابن رشد قال : إن الشريعة حق ، و الفلسفة حق ، و الحق لا يُضاد الحق ،و هما متطابقتان و متوافقتان لا مخالفة بينهما ، و كل منهما يُكمل الآخر ، و هما مصطحبتان بالطبع[4] . لكنه يُناقض نفسه عندما يُقرر أن في الشرع نصوصا متعارضة ، و أن ظاهرها مُخالف للفلسفة ،و الأخذ به على ظاهره كفر ، لذا يجب تأويله ليتفق معها ، أو إبعاده إذا تعذّر ذلك . و هذا على حساب الشريعة التي يجب تأويلها و ليست الفلسفة التي هي الحكم و المنطلق و المعيار عنده . فلو كانتا- أي الشريعة و الفلسفة- متطابقتين و متصاحبتين على حد زعمه ، ما حدث هذا التناقض و التحريف للشرع . فدلّ هذا على تناقضه و بطلان زعمه ، فالشريعة هي الحق المطلق ،و الفلسفة فكر بشري فيها الحقائق و الأباطيل ، و الظنون و الأساطير ، لا يمكن أن تساوي الشرع و لا أن تتقدم عليه ،و لا أن تزاحمه ، و يجب إخضاعها له و ليس العكس كما فعل ابن رشد .

و آخرها- أي الشاهد التاسع- مفاده أن ابن رشد ذكر أن من خصائص الأقاويل الشرعية أنها ((تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق))[5] . و معنى كلامه أن الشرع يتضمن منهج تفسيره و فهمه من داخله ، لكن ابن رشد يُناقض نفسه من وجهين ، أولهما إنه تبنى مفهوم التأويل بطريقة غير شرعية ، فأخذ بمعناه التحريفي الكلامي الفلسفي ،و لم يأخذ بمعناه الصحيح الشرعي . و ثانيهما إنه لم يجعل الشرع منطلقا و معيارا و حكما في فهمه له ،و في ضبط فكره و إخضاعه للشرع ،و إنما جعل الفلسفة الأرسطية المشائية منطلقه و معياره في النظر إلى الشرع ، و البحث في مختلف المسائل الفلسفية الإلهية و الطبيعية و المنطقية . و هذا-بلاشك- تناقض واضح مع ما نقلناه عنه آنفا !! .

---

[1] فصل المقال ، ص: 98 ، 111 .

[2] سنتناول ذلك بالتفصيل في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى .

[3] تهافت التهافت ، ص: 236 .

[4] فصل المقال ، ص: 96، 125 . و الكشف ، ص: 153، 154 . و تهافت التهافت ، ص: 182 .

[5] فصل المقال ، ص: 124 .

تلك الشواهد —التي ذكرناها– هي نماذج من تناقضات ابن رشد في موقفه من التأويل حسب فهمه و تطبيقه له . فما هي أسباب وقوعه في ذلك ؟ . إن السبب الأساسي و العميق فيما وقع فيه ابن رشد ، هو منطلقه الفكري المتمثل في الفلسفة الأرسطية المشائية ، فهي مصدره المعرفي و مرجعيته الفكرية ، فما وافقها قَبِله و ما خالفها أوّله ، أو أغفله و أهمله ،و هذا أمر مارسه ابن رشد في موقفه من الشريعة[1] . مما يعني أن تناقضاته مُتعمدة في الغالب الأعم ، و إن كان بعضها قد يقع فيه خطأ و نسيانا .

خامسا : هل قال ابن رشد بالحقيقتين ؟ :

أُشتهر عن ابن رشد أنه يقول بالحقيقتين في موقفه من الشريعة و الفلسفة ، و تضاربت مواقف الباحثين في تأيد ذلك و نفيه عن ابن رشد . فما هي تفاصيل موقفه من المسألة ؟ ، و هل قال بتعدد الحقيقة أم لا ؟ .

توجد شواهد من أقوال ابن رشد تدل على أنه قال بتعدد الحقيقة ،و له شواهد أخرى تدل على قوله بالحقيقة الواحدة . فمن الشواهد التي تدل على قوله بالحقيقتين ، أنه قرر أن الشريعة حق ، و الفلسفة حق ،و الحق لا يُضاد الحق ، و هما متوافقتان متطابقتان ، و كل يُتمم الآخر ، و هما مصطحبتان بالطبع متحابتان بالجوهر و الغريزة ،و لا مخالفة بينهما . و نص أيضا على الشرائع كلها حق ، و إن تفاضلت فيما بينها ،و على الفيلسوف أن يختار أفضلها[2] .

فهذه الشواهد تُبين أن ابن رشد كان يرى أن كلا من الشريعة و الفلسفة منفصل عن الآخر و مستقل عنه، و له ذاتيته و خصوصيته من جهة . و أن كلا منهما حق و متطابق و متوافق مع الآخر من جهة ثانية . و حتى الشرائع —على اختلافاتها و تناقضاتها– هي عنده كلها حق ، و إن تفاضلت فيما بينها ، فهي على تعددها كلها حق ! . و هذا كله يستلزم القول بتعدد الحقيقة بالضرورة .

و أما الشواهد التي تدل على أن ابن رشد يقول بالحقيقة الواحدة ، فهي مبثوثة في مؤلفاته ، و كررها مرارا في مواضع كثيرة من مصنفاته . فمن ذلك أنه كان يعتقد أن الفلسفة الأرسطية هي الحق المطلق ، و نظرها صحيح فوق نظر جميع الناس ، حتى اعتقد فيها العصمة[3] . و كان يرى ضرورة تأويل ظواهر الشرع المتعارضة–حسب زعمه– للتتفق مع الفلسفة الأرسطية ، الأمر الذي يعني أن الحقيقة واحدة متمثلة في هذه الفلسفة ، فما وافقها فهو حق ، و ما خالفها فهو باطل ، و ما عارضها من الشرع يجب تأويله ليتفق معها ، لأن هذه الفلسفة هي مرجع الحق و مصدره و معياره عند ابن رشد .

---

[1] بالنسبة للتأويل فقد مارسه ابن رشد كثيرا ، و قد ذكرنا نماذج منه . أما فيما يخص ممارسته للإغفال و الإهمال في تعامله مع الشرع فسنذكر نماذج منها في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى .

[2] ف المقال ، ص: 96، 125 . و الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 135 ، 154 , و تهافت التهافت ، ص: 182، 373 .

[3] سنتوسع في ذلك في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى .

و بذلك يتبين أن الرجل قال بوحدة الحقيقة و تعددها ،و بمعنى آخر أنه أظهر القول بتعدد الحقيقة و وحدتها . فهو متناقض مع نفسه ، مع أن القول بذلك لا يصح شرعا و لا عقلا ، فأما شرعا فإن الله تعالى يقول : ((فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ))-سورة يونس : 32-و أما عقلا فلا يصح فيه تصوّر حقيقة متعددة ، فهي واحدة و إن تعددت زوايا النظر و طرق الوصول إليها . فلا يصح أن تُخلط بين الحقيقة ذاتها ، و بين طرق الوصول و زوايا النظر إليها .

فما حقيقة موقف الرجل من هذه المسألة ؟ ، نعم إن أقواله الظاهرة متناقضة ، و قد تعمد إظهارها ، لكن حقيقته الداخلية أنه لم يكن يُؤمن بتعدد الحقيقة، و إنما كان يُؤمن بوحدتها المتمثلة في الفلسفة الأرسطية التي بالغ في تعظيمها و الغلو فيها، و تأويل الشرع من أجلها ، و هذا أمر صرّح به علانية . لكنه-يبدو لي- أنه أظهر القول بتعددها ليجد مسلكا في تعامله مع خصومه المنكرين عليه اشتغاله بالفلسفة من جهة ، و يتخذ لنفسه موقفا في تعامله مع الشريعة من جهة ثانية . و يبقى متمسكا بمذهبيته الأرسطية من جهة ثالثة .

و بذلك يتبين جليا أن وحدة الحقيقة التي قال بها ابن رشد هي ((الحقيقة)) التي قالت بها الفلسفة الأرسطية المشائية ،و ليست الحقيقة التي نص عليها دين الإسلام ، علما بأن الحقيقة لا يمكن أن تتعدد أبدا ، و موقفه هذا باطل شرعا و عقلا . لأن الشرع يفرض عليه-كمسلم- أن يلتزم به قلبا و قالبا ، فكرا و سلوكا ، و لا يسمح له أبدا أن يتخذ غيره مصدرا للفكر و العقائد و الأخلاق و المعاملات ، لقوله تعالى : ((وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ))-سورة الأنعام : 153- ، و ((فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً))-سورة النساء : 65 - .

و أما عقلا فإن العقل البديهي الصريح الموضوعي مع نفسه ، لا يقبل من صاحبه أن يعتقد بدين ، ثم يتركه وراء ظهره و يتبنى أفكارا و مذاهب تزاحمه، أو تتقدم عليه ، أو تخالفه .و هذا هو حال ابن رشد مع دينه و فلسفته الأرسطية !! .

و إكمالا لما أوردناه أذكر هنا مواقف بعض أهل العلم من الحقيقة عند ابن رشد ، أولهم الشيخ تقي الدين بن تيمية ، ذكر أن ابن رشد جعل الجمهور يعتقدون الباطل الذي هو خلاف الحق ، الذي عليهم أن يحملوه . و أما أهل التأويل فلهم الحق الذي هو خلاف ذلك الظاهر[1] . و قوله هذا صريح في أنه كان يرى أن ابن رشد يقول بوحدة الحقيقة الفلسفية الأرسطية المخالفة للشرع الذي يجب تأويله ليتفق معها .

[1] بيان تلبيس الجهمية ، ج 1 ص: 239، 240 .

و الثاني هي الباحثة زينب مُحَمَّد الخضيري ، فإنها ترى أن ابن رشد تمسك دائما بفكرة الحقيقة بين الفلسفة و الشرع . بمعنى أنه توجد حقيقة واحدة دائما ، و إن كان لها تعبيران: فلسفي و ديني ، و كأنهما وجهان لعملة واحدة [1] .

نعم إنه قال بوحدة الحقيقة ،لكنه أظهر القول أيضا بتعددها ، فالرجل كان مزدوج الخطاب في موقفه من الحقيقة ، فهو و إن كان يعتقد في باطنه بوحدتها المتمثلة في الفلسفة اليونانية أساسا ، فإنه ظل يُظهر أيضا القول بتعددها . و لم يقل بأن للحقيقة تعبيران : فلسفي و ديني ، و إنما قال بأن للحقيقة مضمونان متعددان : شرعي و فلسفي ، و المضمون الفلسفي هو الحق و الأصل ، فإذا تعارض المضمون الشرعي مع الفلسفة الأرسطية أُوّل ليتفق معها ، و إذا لم يتعارض معها فهما حقيقتان يُعبران عن حقيقة واحدة منطلقها الفلسفة الأرسطية أولا .

و الباحث الثالث هو مُحَمَّد عاطف العراقي ، فإنه يرى أن ابن رشد قال بالحقيقتين ذات الوجهين[2] . و الصواب أن ابن رشد لم يقل بذلك و إنما أظهر القول بتعدد الحقيقة استجابة للظروف النفسية و الخارجية التي كان يعيش فيها .و قال بوحدتها انطلاقا من إيمانه بالفلسفة الأرسطية التي ملكت عليه عقله و قلبه ، فما وافقها قبله ، و ما خالفها رفضه ، و ما تعارض منها مع الشرع أوّله ، أو أغفله و سكت عنه .

و الباحث الرابع هو محمود حمدي زقزوق ، نذكر له ثلاثة أقوال ، أولها قال فيه : ((و معنى ذلك فإن ابن رشد الفقيه لا يُناقض ابن رشد الفيلسوف ، فالحقيقة عنده واحدة و إن كانت لها وجوه عديدة))[3] .

و أقول : يجب أن لا يغيب عنا أن ابن رشد كان يُفرق بين العلميات و العمليات في الشريعة ، فكان يُؤوّل العلميات كتأويله للصفات لتتفق مع الأرسطية ، و لا يُؤوّل العمليات من عبادات و معاملات[4] . مما يعني أن ابن رشد كان فعلا متناقضا مع نفسه ، بين ابن رشد الفقيه ،و بين ابن رشد الفيلسوف ، ففي العمليات كان فقيها مالكيا ،و في العلميات كان فيلسوفا أرسطيا ، يأخذ بالأرسطية و إن خالفت الشريعة ، و في هذه الحالة ، إما أن يُؤوّل الشرع ليتفق معها ، أو يُغفله و يسكت عنه . و من ثم يصدق عليه قوله تعالى : ((أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاء مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ)) – سورة البقرة / 85 – ، فهل يُعقل أن يكون ابن رشد فقيها إسلاميا يأخذ بشريعة الإسلام، و يكون فيلسوفا

---

[1] زينب محمد الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، القاهرة ، دار الثقافة ، 1993، ص: 134 .
[2] محمد عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد و مستقبل الثقافة العربية ، القاهرة ، دار الرشاد ، 1999 ، ص: 11 .
[3] مراد وهبة ، و منى أبو ستة : ابن رشد و التنوير ، ط1 ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، 1998 ، ص: 109 .
[4] هذا أمر تأكدتُ منه من مطالعتي لكتبه ، فلم أعثر له على تأويل للعمليات ، و هو نفسه ذكر أنه على الفيلسوف أن يأخذ بشريعة قومه ، قد سبق ذكر قوله في ذلك .

أرسطيا يأخذ بإلهيات الأرسطية و طبيعياتها و منطقها على حساب إلهيات الشرع و طبيعياته و منطقياته ؟ ! ، إن هذا لا يُعقل شرعا و لا عقلا ،و هو التناقض بعينيه !! .

و الحقيقة عند ابن رشد هي واحدة في باطنه ، و في كتبه الفلسفية الخاصة ، لكنها متعددة في خطابه العام ، و في كتبه العامة الموجهة للجمهور . و هذا الذي يجب أن نركز عليه و نبرزه لنعرف ابن رشد على حقيقته المزدوجة الخطاب الظاهري .

و أما قوله الثاني فمفاده أن ابن رشد قال بالحقيقة الواحدة ،و لم يكن متأثرا في ذلك بالأفلاطونية الحديثة ، و لا بإخوان الصفا ، و لا بغيرهما من المؤثرات ، و إنما ((كان اعتماده في المقام الأول على الأصول الإسلامية الكامنة في عقل ابن رشد و كيانه الديني و الفلسفي ، و هذا أمر ينضح تمام الوضوح في كتابه فصل المقال ، و الكشف عن مناهج الأدلة ...))[1] .

و أقول : إن ما ذكره الباحث حمدي زقزوق ، فيه حق و باطل ، و لا يصح في معظمه ، لأن ابن رشد انطلق أساسا من الفلسفة المشائية في مواقفه الفكرية الفلسفية ،و لم ينطلق أساسا من الشريعة ، فأخذ بالتأويل الكلامي و الفلسفي ،و أخذ بالأرسطية في قوله بأزلية العالم ،و موقفه من المعاد الأخروي ، و الصفات الإلهية[2] .

و أما الكتابان اللذان ذكرهما ، فهما لا يكفيان لمعرفة حقيقة فكر ابن رشد ، فلابد من الإطلاع على كل كتبه للتعرف على حقيقة فكره .و هما كتابان ضما خليطا من المتناقضات ، فأظهر فيهما القول بتعدد الحقيقة ،و بوحدتها أيضا .و أظهر فيهما حرصه على الشريعة و على الفلسفة أيضا .و انتصر فيهما للشرع و للفلسفة معا .و ادعى فيهما أن في الشرع ظواهر متعارضة يجب تأويلها انتصارا للفلسفة الأرسطية المشائية[3] . فهل من هذا حاله يُقال أنه اعتمد في فكره على الأصول الإسلامية بالدرجة الأولى ؟ ، أليس العكس هو الصحيح ؟ .

و أما قوله الأخير — و هو الثالث– فمفاده أن ابن رشد لم يقل بالحقيقتين ، و أنه بريء من القول بذلك،و بريء من دعوى التناقض بين الحقيقتين الدينية و الفلسفية[4] . فهل قوله هذا صحيح ؟ . ليس صحيحا ، لأن الحقيقة هي أن ابن رشد أظهر فعلا القول بتعدد الحقيقة ، فقال بصحة كل الشرائع على تنوعها و اختلافاتها و تناقضاتها !! .و أظهر القول بالحقيقتين الشرعية و الفلسفية ،و هذا أمر سبق أن بيناه و وثقناه . و هو ليس بريئا من دعوى التناقض ، فهو غارق فيه و من ضروريات ازدواجية خطابه ، فالتناقض جزء أساسي من فكره و فلسفته المشائية .

---

[1] محمود حمدي زقزوق : الدين و الفلسفة و التنوير ،دار المعارف ، القاهرة ، دت ، ص: 57 .
[2] سنوثق كل ذلك في المواضع المناسبة من الفصول الآتية إن شاء الله تعالى .
[3] ما ذكرناه سبق توثيقه .
[4] حمدي زقزوق : المرجع السابق ، ص: 9 ، 74 .

و أما الباحث الخامس فهو محمد عابد الجابري ، أنكر أن يكون ابن رشد قال بالحقيقتين الدينية للعامة ،و الفلسفية للخاصة ، و إنما قال بالحقيقة الواحدة ، لكن إدراك العلماء لها يختلف عن إدراك الجمهور لها[1] .

و تعليقا عليه أقول: إن ابن رشد أظهر القول بتعدد الحقيقة لغاية في نفسه ، سبق ذكرها .و قال أن للعامة ظاهر النص الذي قد يكون كفرا ، و أن للخاصة — و هم أهل البرهان و التأويل– الحقيقة الموافقة للبرهان الفلسفي . و هذا أمر صرّح به ابن رشد ، و دعا المؤوّلين إلى إخفاء تأويلاتهم للشرع لأنها كفر مُخالف لظاهر النص الذي عليه العامة . و مع هذا فإن ابن رشد أظهر القول أيضا بوحدة الحقيقة المتمثلة في الفلسفة الأرسطية ، فما وافقها فهو حق ، و ما خالفها فهو باطل ، و ما خالفها من الشرع يجب تأويله ، أو إغفاله و السكوت عنه[2] .

و أما قوله بأن الاختلاف بين العلماء و الجمهور ، هو مجرد اختلاف في الإدراك فهو قول لا يصح ، و مُخالف لما صرّح به ابن رشد نفسه عندما نصّ على أن في الشرع نصوصا متعارضة يأخذ به جمهور الناس ، و هو كفر يجب تأويله و لا يُصرّح به لهم . فالجمهور على كفر ، ويكفرون إذا صُرّح لهم بتأويلات تلك النصوص المتعارضة ،و حتى المؤوّلون يكفرون إذا صرّحوا بكفرياتهم للجمهور !! ، و هذا أمر صرّح به ابن رشد ،و قد سبق إثباته و توثيقه . فهل هذا الاختلاف في درجة الفهم و الإدراك ، أم هو اختلاف في النوع و المضمون و الحقيقة ؟ ، لاشك أنه اختلاف في النوع و المعنى و المضمون ، مما يعني أن الجمهور عند ابن رشد على كفر وباطل ، متمسكون بأمر زائف ، خلاف أهل البرهان الفلسفي فهم أهل الحق و اليقين[3] .

و آخرهم — أي السادس– هو الباحث عمر فروخ ، ذكر أن ابن رشد قال صراحة بالحقيقتين ،و ذلك بأنه تُوجد أمور تصح في الدين و لا تصح في الفلسفة ، و أخرى تصح في الفلسفة و لا تصح في الدين . و هو يقبل كل ما جاءت به الفلسفة،و ما جاء به الدين شريطة أن يأخذ بتأويل النصوص الشرعية التي لا تتفق في ظاهرها مع الرأي الفلسفي[4] .

و أقول : إن الصواب في موقف ابن رشد هو أنه أظهر القول بتعدد الحقيقة ،و بوحدتها أيضا ، و هذا أمر سبق شرحه و تعليله و توثيقه .لكنه لم يقل بوجود حقائق تصح في الدين ،و لا تصح في الفلسفة و العكس ، و إنما كان يعتقد أن الفلسفة الأرسطية هي الحقيقة و الحَكَم ، و ما خالفها فهو باطل ، و ما عارضها من الشرع يجب تأويله أو إغفاله و السكون عنه .

سادسا : موقف بعض أهل العلم من التأويل الرشدي:

---

[1] محمد عابد الجابري : ابن رشد ، سيرة و فكر ، ص: 180 .
[2] سنذكر أمثلة عن ذلك في الفصل الثالث و الرابع ، بحول الله تعالى .
[3] انظر مثلا : فصل المقال ، ص: 124 .
[4] عمر فروخ : عبقرية العرب في العلم و الفلسفة ، بيروت ، المكتبة العصرية ، ص: 156 .

تباينت مواقف أهل العلم من التأويل الذي تبناه ابن رشد و مارسه ، و دعا إليه و دافع عنه . فبعضهم ذمه و أنكر عليه فعله ، و بعضهم دافع عنه و أقره على منهجه التأويلي و مدحه عليه؛ أذكر منهم أربعة : أولهم شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية ، إنه تصدى للرد على ابن رشد ،و توسع في انتقاده و الرد عليه في كتابه مجموع الفتاوى[1] ،و درء تعارض العقل و النقل[2] ، و بيان تلبيس الجهمية[3] . و قد انتقده انتقادا قويا و عميقا في المسائل المتعلقة بالجانب الشرعي من فكره .

فمن ذلك انتقاده لابن رشد في مسألة التأويل الباطني ، فجعله من باطنية الفلاسفة المشائين أتباع أرسطو . و هو على طريقة ابن سينا في قوله بأن الشريعة مضروبة لتفهيم العامة ما يتخيلونه في أمور العقائد ، كالإيمان بالله و اليوم الآخر . لكن الحق الصريح الذي يصلح لأهل العلم هو أقوال الفلاسفة[4] .

و قال أيضا : إن ابن رشد على رأي ابن سينا في القول بأن ((الرسل أظهرت للناس في الإيمان بالله و اليوم الأخر خلاف ما هو الأمر عليه في نفسه ، لينتفع به الجمهور بذلك . إذ كانت الحقيقة لو أُظهرت لهم لما فُهم منها إلا التعطيل ، فخيّلوا و مثّلوا لهم ما يُناسب الحقيقة نوع مناسبة ، على وجه ينتفعون به))[5] .

و قال أيضا : إن ابن رشد على طريقة الجهمية و المعتزلة في تأويل رؤية الله تعالى يوم القيامة ، فقد أدعى أن الرؤية في الباطن هي مزيد علم . و هذا زعم لم يذكر عليه حجة ، و النصوص قد نصت صراحة ، وعُلم منها بالضرورة أن رسول الله –صلى الله عليه و سلم– أخبر برؤية المعاينة[6] .

و ابن رشد عند ابن تيمية هو من عقلاء الباطنية الذين يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العلميات ، و ليس في العمليات ، التي يُقرونها على ظاهرها . و هذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام مع اضطرابهم في الالتزام بالأعمال الشرعية لما في قلوبهم من المرض و النفاق[7] .

تلك بعض الانتقادات و التعليقات التي ذكرها ابن تيمية في رده على ابن رشد ، و هي تتعلق كلها بالتأويل التحريفي الذي مارسه ابن رشد في تأويله للشرع . و قد تبين منها أن ابن تيمية جعل ابن رشد من باطنية الفلاسفة . علما بأن الباطنية نوعان : باطنية الفلاسفة ، و باطنية الصوفية ، و التفسير الباطني هو أيضا نوعان : التأويل الباطني العملي ، تُؤوّل فيه الأعمال الشرعية الظاهرة ، كالصلاة و الحج و الزكاة .و يزعم أصحابه أن المقصود من تلك الأعمال ليس ما يعرفه الناس منها ، و إنما لها

---

[1] ج 4 ص: 163 و ما بعدها .
[2] ج 1 ص: 157 و ما بعدها .
[3] ج 1 ص: 239 و ما بعدها .
[4] درء التعارض ، ج 6 ص: 242 .
[5] نفس المصدر ، ج 10 ص: 260 .
[6] ابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية ، ج 1 ص: 367 .
[7] نفس المصدر ، ج 1 ص: 260 .

بواطن يعرفها أصحاب التأويل الباطني العملية ،و هم باطنية الصوفية. و النوع الثاني هو التأويل العلمي يُؤوّل ظواهر النصوص المتعلقة بالله تعالى و صفاته و اليوم الآخر ،و يدعي أصحابه و منهم ابن رشد ، أن لتلك النصوص باطن يُخالف الظاهر[1] .

و أما الثاني فهو الباحث مُحَمَّد عابد الجابري فإنه ذكر أن مصطلح الظاهر و الباطن عند ابن رشد لا ((علاقة له بمعناهما عند الشيعة و المتصوفة و العرفانيين عموما))[2] . نعم لم يكن ابن رشد من باطنية الشيعة و الصوفية ، لكنه كان من باطنية الفلاسفة ، و المعنى التأويلي الباطني واحد عند الصوفية و الفلاسفة معا ، سواء تعلق بالعلميات أو بالعمليات ،و معناه : تأويل المعنى الظاهر من النص إلى معنى آخر باطني مُخالف له . و هذه عملية تحريفية للنص الشرعي ، يُمارسها الباطنيون كلهم ، من فلاسفة و صوفية ، سواء أُعتمد فيها الفكر و العقل ، أو العاطفة و القلب ، أو جُمع فيها كل ذلك ، فالنتيجة واحدة ، و هي أنها عملية تحريفية للنص الشرعي . و عليه فإن ابن رشد لا يختلف عن غيره من الباطنيين في استخدامه للتأويل الباطني التحريفي للنصوص الشرعية .

و أما ثالث هؤلاء ، فهي الباحثة زينب مُحَمَّد الخضيري ، قالت : إن ابن رشد حاول التوفيق بين الدين و الفلسفة بالاعتماد على التأويل الذي ما هو إلا فرض النظرة العقلية على الدين[3] . و قولها هذا لا يصح ، لأن التأويل الرشدي هو تأويل باطني تحريفي يفتقد إلى المعيار الموضوعي الشرعي و اللغوي و العقلي الذي يضبطه و يوجهه يُمحصه ، فهو مخالف للشرع و اللغة و العقل . فهذا التأويل لا يصح وصفه بأنه فرض النظرة العقلية للدين ، إنه ليس كذلك ، إنه تلاعب بالنصوص و تحريف لها ،و افتراء على العقل . و أصحابه يصدق عليهم قوله تعالى : ((إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ)) — سورة النجم / 23 - .

و آخرهم —أي الرابع– هو الباحث مُحَمَّد عاطف العراقي ، قال : إن ابن رشد أوّل الآيات القرآنية على أساس العقل ،و تأويله هو اجتهاد في فهم النص[4] . و قوله هذا لا يصح أيضا لأن ابن رشد لم يُقم يُقم تأويله على الشرع الحكيم ،و لا على العقل الصريح ، و إنما أقامه على أساس الفلسفة الأرسطية المشائية الظنية المليئة بالأخطاء و الانحرافات المنهجية[5]. و تأويله هذا حاله و منطلقه لا يصح أن يُوصف بأنه تأويل عقلي اجتهادي في فهم النص . لأن الاجتهاد الصحيح في فهم النص لا يتم بالاعتماد على منهجه المشائي الباطل العقيم ، و إنما يتم بإتباع المنهج الشرعي المبني على النقل الصحيح ، و العقل الصريح ، و العلم الصحيح . و أما اجتهاده المزعوم فهو اجتهاد في تحريف الشرع و إخضاعه للفلسفة الأرسطية المشائية .

---

[1] ابن تيمية : درء التعارض ، ج 6 ص: 237 . و بيان تلبيس الجهمية ، ج 1 ص: 260 ، 261 .
[2] ابن رشد : فصل المقال ، تعليق المحقق عابد الجابري ، هامش ص : 99 .
[3] زينب الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص: 139 .
[4] عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد ، ص: 49 ، 132 .
[5] هذا أمر سنتناوله بالتفصيل في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى .

و ختاما لهذا الفصل يتبين منه أن ابن رشد الحفيد –في تأويله للشريعة– تبنى تأويلا تحريفيا مخالفا للشرع و اللغة العربية الموافقة له ، أخذه من المتكلمين و الفلاسفة الذين سبقوه ،و لم يأخذ مفهومه من الشرع و اللغة الموافقة له . فجاء تأويله تأويلا باطنيا مشائيا أدى إلى تحريف معنى النص الظاهر إلى معنى خلاف ظاهره الصحيح ، من دون أن يكن له في ذلك دليل صحيح من الشرع و لا من العقل .

و تبين أيضا أن ابن رشد طعن في الشرع عندما زعم أن فيه نصوصا متعارضة ظاهرها كفر يجب تأويله خلاف معناه الظاهر ، إلى معنى باطن يجب إخفاؤه عن الجمهور لأنه كفر . و بهذا المفهوم التحريفي تسلط ابن رشد على تلك النصوص التي زعم أنها متعارضة ، مخالفا بذلك الشرع و العقل معا ، اللذان يشهدان بأنه لا يمكن أن يكون دين الله المحكمة آياته نصوصه متعارضة .

و أتضح أيضا أنه –أي ابن رشد– أظهر القول بتعدد الحقيقة لغاية في نفسه ، مكنه من اتخاذ موقف مريح في تعامله مع خُصومه المعارضين له في اشتغاله بالفلسفة اليونانية من جهة . و مكنه من اتخاذ موقف مريح له أيضا في تعامله مع الشرع من جهة أخرى . مع أن موقفه الحقيقي هو القول بالحقيقة الواحدة ، القائمة على الفلسفة الأرسطية كمرجع أساسي لفكره و حَكّم عليه ، فما وافقها قبله ، و ما خالفها رفضه ، و إن كان من الشرع و خالفها فيُؤوّله ، أو يُغفله و يسكت عنه . و بهذه الطريقة جنى ابن رشد على النقل الصحيح ، و العقل الصريح ، و العلم الصحيح ، و هذا أمر سيتأكد أكثر و بقوة في الفصول الآتية من كتبنا هذا ، إن شاء الله تعالى .

الفصل الثاني

نقد موقف ابن رشد في موضوع وجود الله و صفاته و خلقه للعالم

أولا : نقد موقف ابن رشد من الطريقة الشرعية في إثبات وجود الله تعالى .

ثانيا : نقد موقف ابن رشد من صفات الله تعالى .

ثالثا : نقد موقف ابن رشد من خلق العالم و أزليته .

نقد موقف ابن رشد في موضوع وجود الله و صفاته و خلقه للعالم

خاض أبو الوليد بن رشد الحفيد في مواضيع كثيرة تتعلق بإثبات وجود الله تعالى و صفاته ،و خلقه للعالم ، فكانت له منها مواقف و اجتهادات ، انطلاقا من خليفته الفلسفية الأرسطية المشائية في اختياره لتلك المواقف و الاجتهادات ، و هي التي ننتقده فيها على ضوء الشرع و العقل و العلم .

أولا : نقد موقف ابن رشد من الطريقة الشرعية في إثبات وجود الله تعالى :

ذكر ابن رشد أن الطريقة الشرعية في إثبات وجود الله تعلى المذكورة في القرآن تنحصر في جنسين ، أحدهما : دليل العناية ، كالعناية بالإنسان و خلق جميع الموجودات من أجله . و ثانيهما دليل الاختراع ، كاختراع الحياة في الجماد ، و العقل و الإدراكات الحسية في الإنسان[1] .

و يُلاحظ عليه ما يأتي : أولا إنه لم يذكر دليل الفطرة ، كدليل مستقل يُضاف إلى الدليلين اللذين ذكرهما . مع أن دليل الفطرة هام جدا ، أشارت إليه النصوص الشرعية ، كقوله تعالى : ((فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ))-سورة الروم / 30)) ، و ((وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ

[1] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 118 .

بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ))- سورة الأعراف / 172)) ، و قول رسول الله –عليه الصلاة و السلام- ((ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء))[1] . لكن ابن رشد أغفل ذلك و لم يذكره هنا ، لكنه أشار إليه –أي دليل الفطرة- بعدما قرر ما نقلناه عنه ،و لم يُورده كدليل مستقل ، و إنما ذكره كأرضية للدليلين السابقين[2] .

و ثانيا إن التسمية التي أطلقها على الدليلين السابقين ناقصة ، و إن كان معناهما صحيحا ، فدليل الاختراع لم يرد في الشرع بهذا اللفظ ، و لا وجود للفظ الاختراع في القرآن الكريم. لذا فإن اللفظ الشرعي الصحيح لفظا و معنى هو : دليل الخلق و الإبداع ، فهذان اللفظان لهما ذكر في النصوص الشرعية ، خاصة الأول الذي تكرر مرات كثيرة ، كقوله تعالى : ((الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ)) –سورة السجدة / 7 -، و ((إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ))- سورة آل عمران / 190)) ، و ((بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ)) –سورة البقرة / 117 - .

و أما بالنسبة لدليل العناية ، فإذا كان معناه صحيحا ، فإن هذا اللفظ لم أعثر له على ذكر في النصوص الشرعية ، و يُستحسن تعويضه بدليل الحكمة ، لأن الله تعالى وصف نفسه بأن حكيم في آيات كثيرة جدا ، كقوله تعالى : ((إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ))- سورة البقرة / 220 - ،و ((إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ))- سورة الأنعام / 83 - ، فالعالم الذي خلقه الله تعالى شاهد علن أن خالفه حكيم ،و لم يخلقه سدا و عبثا ، و إنما خلقه لحكم و غايات سامية .

و ثالثا إن لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية ، تعليقا على طريقة ابن رشد التي قررها في الكشف ، أنصفه فيها ، بقوله : ((فهذا الرجل مع أنه من أعيان الفلاسفة المعظمين لطريقتهم المعتنين بطريقة الفلاسفة المشائين كأرسطو وأتباعه ، يبين أن الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عما أحدثه المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم من طريقة الأعراض ونحوها ، وأن الطرق الشرعية التي جاء بها القرآن هي طرق برهانية تفيد العلم للعامة وللخاصة ، والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة ، و الطرق التي لأولئك هي مع طولها وصعوبتها لا تفيد العلم لا للعامة ولا للخاصة. هذا مع أنه يقدر القرآن قدره ولم يستوعب أنواع الطرق التي في القرآن ،فإن القرآن قد أشتمل على بيان المطالب الإلهية بأنواع من الطرق و أكمل الطرق كما قد بُسط في موضعه))[3] .

---

[1] البخاري : الصحيح ، ج 1 ص: 856 ، رقم الحديث : 1292 .
[2] نفس المصدر ، ص: 121 ، 122 .
[3] ابن تيمية : درء التعارض ، ج 9 ص: 333 .

و رابعا إنه–أي ابن رشد– قرر هنا الطريقة الشرعية في إثبات وجود الله تعالى معتمدا على القرآن الكريم ، كما نوّه به الشيخ ابن تيمية ، لكنه هنا و إن أصاب في تقريره لهذين الدليلين ، فإن الشيء الذي يُنتقد فيه ، هو أن هذه الطريقة التي قررها في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لا نعثر لها على ذكر في كتبه الفلسفية الخاصة –التي أطلعتُ عليها– ، فنجده في هذه الكتب يُقرر محلها طريقة أرسطو و ينتصر لها ، في موضوع خلق العالم و أزليته ، و إثبات وجود الله و صفاته و أفعاله ، فينتصر للطريقة الأرسطية التي يُؤمن بها ،و يُهمل الطريقة الشرعية و يُقرر خلافها ، و هذا ما سيتبن جليا في المبحثين الثاني و الثالث من هذا الفصل ، الأمر الذي يعني أن ابن رشد في ذكره للطريقة الشرعية في كتابه الكشف كان واصفا و شارحا و مقررا لها ،و لم يكن معتقدا لها ، و إلا ما قرر خلافها و انتصر له !! .

و يرى ابن رشد أن الطريقة التي ذكرها القرآن الكريم في محاجة إبراهيم –عليه السلام– لقومه ، في قوله تعالى ((وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ))– سورة الأنعام / 75)) . هي طريقة الفلاسفة في إثبات وجود الله و معرفته ، التي تقوم على دليل الحركة ، فهي طريقة الخواص الموصلة إلى اليقين[1] .

و رأيه هذا ضعيف ، و مُستبعد جدا ، لأن إبراهيم –عليه السلام– لم يكن في مقام تقرير طريقة إثبات وجود الله و معرفته ، و إنما كان في مقام مناظرة قومه لإبطال ما هم عليه من الشرك ، في عبادتهم للأصنام و الكواكب ، بدليل أن تلك الآية سُبقت بالإشارة إلى ذم الشرك ، و خُتمت الحادثة كلها بذم الشرك و التبرؤ منه ، قال تعالى : ((و إذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين . و كذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين . فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون . إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين))–سورة الأنعام/ 74–79– . و ذكر الحافظ ابن كثير أن قوم إبراهيم–عليه السلام– كانوا يعبدون الأصنام الأرضية التي صوّروها على صورة الملائكة السماويين ليشفعوا لهم ، فناظرهم إبراهيم –عليه السلام– ليُقيم عليهم الحجة على بطلان ما هم عليه من شرك[2] .

و يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن تلك الآيات لا تدل على ما ذهب إليه ابن رشد ، موافقا للجهمية و المعتزلة فيما قالوا به قبله ، من أن إبراهيم–عليه السلام– عندما قال : ((لا أُحب الآفلين)) ، استدل بالحركة على حدوث الأجسام ، و من ثم على وجود الله . لأن إبراهيم لم يحتج بالحركة و إنما

---

[1] ابن رشد : الكشف ، ص: 108 .
[2] ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ج 2 ص: 202 و ما بعدها .

بالأفول ، الذي هو المغيب و الاحتجاب ، لأن الآفل لا يستحق أن يُعبد . لذا قال : ((إِنَّنِي بَرَاء مِّمَّا تَعْبُدُونَ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ))- سورة الزخرف / 26 -27- ، و ((إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين))-سورة الأنعام/ 79- ، فاستدل على ذم الشرك لا على إثبات الله تعالى ، و استدل على ذمه بالأفول لا بالحركة ، لأن تلك الكواكب و الشمس و القمر لم تتوقف عن الحركة ، و لا تبرأ منها إبراهيم –عليه السلام- بسبب حركتها ، و إنما بسبب أُفولها ، لذا قال : ((لا أُحب الآفلين)) ،و لم يقل : لا أُحب المتحركين[1] .

و أُشير هنا إلى أمر هام جدا ، مفاده أن طريقة الفلاسفة –في إثبات وجود الله تعالى- التي نوّه بها ابن رشد و مدحها ،و ادعى أنها طريقة الخواص الموصلة إلى اليقين ، و التي تقوم على مبدأ الحركة ، هي طريقة ليست كما وصفها ابن رشد ، و لا تقوم على الأساس الذي وردت فيه تلك الآيات ، و إنما هي طريقة خاصة بالفلاسفة المشائين ، – منهم ابن رشد- تقوم على القول بأزلية العالم و أبديته ،و أن الله ليس فاعلا و لا موجدا و لا خالقا له على الحقيقة ، و إنما هو معشوق له ، و علة غائية له ، صدر عنه–أي عن الله- بالضرورة . فكان العشق هو علة الحركة الذي حرُك العالم الأزلي ،و ليست الإرادة الإلهية هي التي حرّكته و لا أوجدته . فهذه الطريقة الأرسطية المشائية الرشدية ، هي طريقة ظنية وهمية ، تخالف الشرع جملة و تفصيلا ، و ضعيفة جدا لا تستلزم إثبات وجود الله باللزوم و الضرورة ، لأنها لا تقوم على أساس خلق العالم ، و إنما قامت على أساس أزليته و أبديته ، و هذه المقدمة النظرية تُؤدي إلى إمكانية الاستغناء عن الإله أصلا . فبما أن العالم ذلك حاله ، فهو موجود بلا خالق ، فليكن كل ما فيه أزلي مثله ، بلا بداية و لا نهاية ، كما يقول الدهريون الذي حكى عنهم الله تعالى أنهم قالوا: ((وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ)) – سورة الجاثية / 24 – ،و هذه المزاعم و الأوهام باطلة شرعا و علما[2] ، لأنها لا تقوم على القول بخلق العالم ، الذي يعني بالضرورة وجود الخالق و المخلوق ، فلا مخلوق بلا خالق . فشتان بين الطريقة الشرعية و العلمية في القول بخلق العالم و إثبات وجود الله ، و بين طريقة ابن رشد و المشائين في إثبات وجود الله مع القول بأزلية العالم و أبديته !! .

و أُشير هنا أيضا إلى أن ابن رشد قبل أن يُقرر طريقة القرآن الكريم في إثبات وجود الله تعالى ، أشار إلى طرق و آراء الفرق الكلامية في ذلك ، كالأشاعرة و الصوفية[3] ، لكنه عندما وصل إلى المعتزلة ، قال

---

[1] ابن تيمية : درء التعارض ، ج 9 ص: 83، 84 . و منهاج السنة النبوية ، حققه محمد رشاد سالم ، مؤسسة قرطبة ، 1406 ، ج 2 ص: 193 . و مجموع الفتاوى ، ج 6 ص: 253، 254 .

[2] سنتوسع في ذلك في المبحث الثالث من هذا الفصل .

[3] أنظر : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 101 و ما بعدها .

: ((و أما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى . و يشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية))[1] .

فهل صحيح أن كُتب المعتزلة لم تصله ؟ ، إنه أمر مشكوك فيه ، و مُستبعد جدا ، بدليل الشواهد الآتية: أولها إن ابن رشد (ت595هـ) عاش في دولة الموحدين(541-668 هـ) ، و هي دولة علم الكلام و الفلسفة ، فكيف تصله كتب الفلاسفة الكبار ، كأرسطو ، و أفلاطون ، و الكندي و ابن سينا[2] ، و لا تصله كتب المعتزلة التي المجتمع الإسلامي أقل مقاومة لها من كتب الفلسفة ؟ ! . فقد كان بمقدوره أن يتحصل على مؤلفات المعتزلة بنفس الطريقة التي تحصل بها على مصنفات الفلاسفة. خاصة و أنه كان من رجالات دولة الموحدين المقرّبين من السلطان ، و قد شرح مؤلفات أرسطو و لخصها بأمر من أحد سلاطينهم[3] .

و الشاهد الثاني هو أن في بعض مؤلفات ابن رشد ما يُفيد بأنه كان على إطلاع و علم بمقالات المعتزلة ، فعندما ذكر أن للمتكلمين تأويلات جدلية ، قال : ((و في بعض هذا الجنس تدخل تأويلات الأشعرية و المعتزلة ، و إن كانت المعتزلة في الأكثر أوثق أقوالا))[4] . فقوله هذا يدل على أنه كان خبيرا و متضلعا في مقالات الأشاعرة و المعتزلة معا ، و إلا ما أمكنه تقرير ما قاله . خاصة و أنه قال هذا الكلام في كتابه فصل المقال ، و هو أسبق في التأليف من كتابه الكشف عن مناهج الأدلة[5] ، الذي ذكر فيه قوله السابق !! .

و آخرها – أي الشاهد الثالث- هو أيضا يتضمن قولا لابن رشد ، فعندما ادعى أن في الشرع أقاويل تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق ، قال : ((و هذا ليس يُوجد لا في مذاهب الأشعرية ، و لا في مذاهب المعتزلة . أعني أن تأويلهم لا يقبل النصرة ، و لا يتضمن التنبيه على الحق ،و لا هو حسن ، و لذلك كثُرت البدع))[6] . فقوله هذا شهادة دامغة بأنه كان مطلعا على مذاهب الأشاعرة و المعتزلة و متضلعا فيها ، و إلا ما كان في مقدوره قول ذلك فيها . علما بأنه قال هذا الكلام في كتابه فصل المقال ، و هو أسبق في التأليف من الكشف عن مناهج الأدلة ، الذي ادعى في أن كتب المعتزلة لم تصله . فكيف هو يعترف صراحة بأنه كان على علم واسع بمذاهب المعتزلة في كتابه الفصل، ثم هو يزعم في كتابه الكشف الذي كتبه بعد الفصل ، أن كتب المعتزلة لم تصله ، ؟ ! . إنه أمر مُستبعد جدا ، و لا يكاد يُصدق !! .

ثانيا : نقد موقف ابن رشد من صفات الله تعالى :

---

[1] نفس المصدر ، ص: 118 .

[2] عن ذلك أنظر الفصل الأخير .

[3] الجابري: ابن رشد ، ص: 81 و ما بعدها . .

[4] الكشف ، ص: 118 .

[5] الجابري : نفس المرجع ، ص: 103 .

[6] فصل المقال ، ص: 124 .

اتخذ ابن رشد مواقف من مسألة صفات الله تعالى عند المسلمين ،و ما يتعلق بها في إلهيات الفلسفة الأرسطية ؛ فكانت له فيها اجتهادات و اختيارات تبناها انطلاقا من خلفيته المذهبية الأرسطية المشائية ، نذكر بعضها و ننتقده فيها من خلال مواقفه الآتية :

أولها يتعلق بموقفه من الصفات عامة ، فقال : ((و أما الأوصاف التي صرّح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها ، فهي أوصاف الكمال الموجودة في الإنسان للإنسان ، و هي سبعة : العلم ، و الحياة ، و القدرة ، و الإرادة ، و السمع ، و البصر ، و الكلام))[1] .

و تعقيبا عليه أقول : ليس صحيحا أن القرآن الكريم صرّح بسبع صفات فقط في وصفه لله تعالى . فإنه قد وصف الله تعالى بصفات كثيرة جدا ، منها : الحكيم ، و العزيز ، و الوهاب ، و الرزاق ، و الخالق ، و البارئ ، و البديع ، و الجبار ، و المتكبر ، و الغفور ، و الرحمن ، و الرحيم ، ... فأسماؤه تعالى و صفاته كثيرة جدا ، و كلها حسنى لقوله تعالى : ((وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ))-سورة الأعراف / 180 - ، فهذه الآية شاهدة على أن أسماء الله تعالى هي صفات أيضا ، و إلا ما وصفه الله تعالى بأنها حسنى ، و ما أمرنا بأن ندعوه بها ،و ما ذمّ الذين يُلحدون فيها من جهة . و تنطبق على ابن رشد في تحذيرها الذين يُلحدون في أسمائه تعالى ، لأنه —أي ابن رشد– من هؤلاء في تلاعبه بأسماء الله و صفاته و تحريفه لها من جهة ثانية[2] .

و ثانيا إن حصره للصفات الإلهية بسبع صفات ، لا دليل له عليه من الشرع و لا من العقل ، و هو هنا مُتبع للأشاعرة الذين أثبتوا سبع صفات و أوّلوا باقيها[3] . لأن الشرع وصف الله تعالى بصفات كثيرة ذكرنا بعضها آنفا ، و منها : الاستواء ، و النزول ، و الحكمة ، و الرحمة ، و المغفرة ، و التوبة . و أما عقلا فلا يُوجد فيه دليل صحيح يحصر صفات الله تعالى بسبع صفات فقط ، لأن العقل —بتدبره في نفسه و في العالم– كما أنه يصف خالق هذه المخلوقات ، بأنه حي،و سميع ، و قدير ، و متكلم ، فإنه يصفه أيضا بأنه حكيم ، و رزاق، و عظيم ، و جبار ، و غفور ، رحمان ، لأن مظاهر هذه الصفات كلها متجلية في مخلوقات هذا العالم .

و لا يصح أيضا زعمه بأن القرآن وصف الله تعالى بصفات هي أوصاف الكمال الموجودة في الإنسان للإنسان . فهذا الحصر لا يصح ، مع أنه مجرد تشابه في الاسم فقط ، لأن الله تعالى ((ليس كمثله شيء و هو السميع البصير)) -سورة النحل:74-)) . فهو سبحانه وصف نفسه أيضا بصفات كمال لم يُوصف بها الإنسان ، منها : الخالق ، و الله ، و البارئ ، و الأول ، و الآخر ، و الصمد ، و الحي الذي لا يموت و المتقدم و المتأخر ، و بأنه ((لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ))-سورة الإخلاص : 3-4-)) .

---

[1] الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 129 .
[2] سنذكر أمثلة كثيرة من تحريفات ابن رشد للصفات و تلاعبه بها ، في هذا الفصل بحول الله تعالى .
[3] خالد كبير علال : الأزمة العقيدية بين الأشاعرة و أهل الحديث ، ص: 102 .

و زعم أيضا أن تلك الصفات السبع هي ((القدر مما يُوصف به الله سبحانه و يُسمى به . هو القدر الذي قصد الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير))[1] . و هو هنا قد كرر افتراءه على الشرع فيما يتعلق بالصفات السبع ، و أغفل نصوص الأسماء و الصفات الكثيرة الموجودة في الكتاب و السنة . و افترى عليه أيضا عندما زعم أن تلك الصفات موجهة للجمهور ، بمعنى أنها لا تعني الفلاسفة أهل البرهان على حد زعمه ،و إنما تعني جمهور الناس من المتكلمين و الفقهاء ، و العوام[2] . و زعمه هذا باطل ليس له فيه دليل صحيح من الشرع و لا من العقل ، لأن دين الإسلام جاء لكل الناس دون استثناء ، سواء فيما يتعلق بالعقائد و المعاملات ، أو الأخلاق و العبادات . لكن الرجل يريد أن يصل إلى القول بأن تلك الصفات لا تعني الفلاسفة ، فهم أهل البرهان يُؤوّلونها على طريقتهم التحريفية. مما يعني أنه هنا كان واصفا مقررا لما ذكره لا معتقدا له .

و أما موقفه الثاني من الصفات ، فيتعلق بصفة الجسمية ، فقال : إن الشرع سكت عن صفة الجسمية ، و هي ((إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها على نفيها . و ذلك أن الشرع قد صرّح بالوجه و اليدين ، في غير ما آية من الكتاب العزيز . و هذه الآيات قد تُوهم أن الجسمية هي له من الصفات ، التي فَضُل فيها الخالق المخلوق ، كما فَضُله في صفة الإرادة ، و غير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق و المخلوق ، إلا أنها في الخالق أتم وجودا . و لهذا كثير من أهل الإسلام اعتقدوا أن الخالق جسم لا يُشبه سائر الأجسام ، و على هذا الحنابلة و كثير ممن تبعهم . ثم نصّ على أنه لا يُصرّح في صفة الجسمية بنفي و لا إثبات ،و يُجاب عمن سأل عنها من الجمهور بقوله تعالى : ((ليس كمثله شيء و هو السميع البصير)) –سورة النحل:74–))[3] .

و زعم أيضا أن الشرع لم يُصرّح بنفي ((الجسم عن الخالق سبحانه لأن الجمهور ، إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب من كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد)) . و لو صُرّح بنفي الجسمية فإن ذلك يُثير شكوكا كثيرة في الشرع . منها ما يتعلق بالرؤية يوم القيامة ، و وجوب انتفاء صفة الجهة ... و عن الخالق سبحانه لأن الجمهور ، إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب من كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد)) . و إذا صُرّح بنفيها عَسُر تصوّر ما جاء من الله تعالى بتولي حساب الناس يوم القيامة ، لقوله تعالى : ((وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً))– سورة الفجر / 22 – ،و صَعُبَ أيضا تأويل حديث النزول[4] .

و ردا عليه أقول : أولا إن الشرع صرّح فعلا بنفي الجسمية ، لأن الله تعالى وصف نفسه بأنه ((لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ))– سورة الإخلاص / 4 – ، فهذا نفي عام بعدم الكفء لله تعالى من

---

[1] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 134 .
[2] سبق توثق هذا الزعم في الفصل الأول .
[3] الكشف ، ص: 138، 139 .
[4] نفس المصدر ، ص: 140 ، 147 .

كل الجوانب ، فلا كفء له مطلقا . و وصف نفسه أيضا بأنه سبحانه : ((ليس كمثله شيء و هو السميع البصير)) -سورة النحل:74-))، فهذا نفي عام بعدم المشابهة و المماثلة بينه و بين كل مخلوقاته سبحانه و تعالى . الأمر الذي يعني أن الجسمية -التي هي من صفات المخلوقين- منفية عنه قطعا أيضا .

و ثانيا واضح — من كلام ابن رشد-إن مفهوم التجسيم عنده هو إثبات الصفات التي وردت في الشرع ، و هذا مأخوذ من قوله : ((إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها على نفيها . و ذلك أن الشرع قد صرّح بالوجه و اليدين ، في غير ما آية من الكتاب العزيز . و هذه الآيات قد تُوهم أن الجسمية هي له من الصفات ...)) . و هذا مفهوم غير صحيح للتجسيم ، لأن التجسيم يتعلق بالمخلوق ، و لا يتعلق بالخالق الذي ليس كمثله شيء . و من ثمّ فلا يصح وصف آيات الوجه و اليدين بأنها قد تُوهم التجسيم ، فبما أنها صفات لله تعالى ، و هو ليس كمثله شيء ، فلا يصح أبدا الزعم بأنها تُوهم التجسيم و التشبيه . لأنه يجب النظر إلى صفات الله تعالى -التي وردت في الشرع- انطلاقا من قاعدتي التنزيه الذهبيتين ، و هما قوله تعالى : ((((ليس كمثله شيء و هو السميع البصير)) -سورة النحل:74-)) ، و ((و َلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ)) .

كما أن قوله بأن صفتي الوجه و اليدين قد توهمان الجسمية ، هو قول لا يصح إطلاقه على آيات الصفات كلها ، لأن الشرع بنى مسألة الصفات على قاعدة التنزيه المطلق اللائق بالله تعالى ، و ليس على قاعدة التجسيم و التشبيه . لذا فإنه من المفروض و الواجب شرعا و عقلا أن لا ننظر إلى الصفات الإلهية إلا من خلال قاعدة التنزيه التي تجنبنا النظر إليها من خلال التشبيه و التجسيم .

و ثالثا إنه-أي ابن رشد- كان متذبذبا و مضطربا في موقفه من الجسمية ، فمرة قال : سكت عنها الشرع . و قال في أخرى : هي أقرب بالتصريح بها في الشرع من نفيها . و قال أيضا : ((فلا يُصرّح فيها بنفي و لا إثبات ،و يُجاب عنها الجمهور بقوله تعالى : ((ليس كمثله شيء و هو السميع البصير)) -سورة النحل:74-)) . فواضح من ذلك أنه كان مضطربا ، مع أن الشرع صرّح بنفيها . و لا يُجاب عنها للجمهور بقوله تعالى : ((ليس كمثله شيء ...)) ، لأن هذه الآية نفسها تنفي الجسمية أصلا ،و يُرد بها على المشبهين و المجسمين كلهم ، و ليست خاصة بالجمهور كما ادعى ابن رشد ، و إنما هي رد دامغ عليه و على من قال برأيه .

و رابعا إن تبريره بأن الشرع لم ينف الجسمية تفاديا لحدوث اضطراب و شكوك في تصوّر الجمهور للصفات ، هو تبرير غير صحيح ، لأن الشرع نصّ فعلا على نفي الجسمية ،و لم يُثر ذلك اضطرابا و لا بلبلة و لا شكوكا في نفوس الصحابة و من سار على نهجهم من السلف الصالح ،و لا أحدث فيهم

خلافا حول الصفات ، فهم قد اختلفوا كثيرا في مسائل الفقه ، لكنهم لم يختلفوا في مسائل الصفات[1] . الأمر الذي يدل على أن تبريره بحكاية تصديق الجمهور بما ((يقع لهم التصديق بحكم الغائب ، متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد)) ، هو مغالطة و تبرير لا يصح ، لأن الصحابة و من سار على نهجهم من السلف الصالح ، نظروا إلى الصفات انطلاقا من قاعدة التنزيه ،و ليس من الواقع المادي ، لذا فهم أثبتوا صفات الله تعالى بلا تشبيه و لا تجسيم ، فآمنوا بقوله تعالى : ((لم يلد و لم يُولد))- سورة ، ،و ((هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ))-سورة الحديد : 3- ، و ((وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ))-سورة الفرقان : 58- ، و ليس لهم في ذلك أمثلة في الواقع . لكن ابن رشد يبدو أنه ادعى ذلك ليجد مبررا و طريقا إلى ممارسة تأويله الباطني التحريفي .

و بناء على ما قلناه ، فإن المسلمين ليسوا في حاجة أبدا إلى تأويل الجهة ، و لا اليدين ،ولا الوجه ،و لا الرؤية ،و الاستواء ، و لا النزول ، إذا نظروا إلى تلك الصفات و غيرها انطلاقا من قاعدة التنزيه ، التي لا تشبيه فيها و لا تعطيل ،و لا تكييف فيها و لا تجسيم ، و إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية .

و أخيرا-أي خامسا — فإن قوله : إن الحنابلة قالوا بالتجسيم ، هو اتهام باطل ، لا دليل صحيح له فيه ، و لا قال بذلك أئمة أهل الحديث و لا السلف الصالح ، خلال القرون الثلاثة الأولى ،و لا من سار على نهجهم إلى زمن ابن رشد و ما بعده . و في هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية- ردا على ابن رشد- : ((وأما قوله : وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن اتبعهم ، فيقال له : ليس في الحنابلة من أطلق لفظ الجسم . لكن نُفاة الصفات يسمون كل من أثبتها مجسما بطريق اللزوم ، إذا كانوا يقولون : إن الصفة لا تقوم إلا بجسم ، وذلك لأنهم اصطلحوا في معنى الجسم على غير المعنى المعروف في اللغة فإن الجسم في اللغة هو البدن . وهؤلاء يسمون كل ما يشار إليه جسما ، فلزم – على قولهم – أن يكون ما جاء به الكتاب والسنة وما فطر الله عليه عباده ، و ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها تجسيما . وهذا لا يختص طائفة : لا الحنابلة ولا غيرهم ،بل يطلقون لفظ المجسمة والمشبهة على أتباع السلف كلهم، حتى يقولوا في كتبهم : ومنهم طائفة يقال لهم المالكية ينتسبون إلى مالك بن أنس ، ومنهم طائفة يقال لهم الشافعية ينتسبون إلى الشافعي))[2] .

علما بأنه إذا كان إثبات الصفات الإلهية الواردة في الشرع ، هو تجسيم على ما ادعاه ابن رشد ، فإن كل من يُؤمن بالله من الناس فهو مُجسم بما فيه ابن رشد نفسه . لأن الذي ليس له صفة هو المعدوم ، و أما الموجود فلابد له من صفة أو صفات يتصف بها و تليق به ، بغض النظر أكانت صفات كمال ، أم صفات نقص . الأمر الذي يعني أن مفهوم ابن رشد للتجسيم غير صحيح ، و معناه الصحيح هو أن

---

[1] ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، الرياض ، دار العاصمة ، 1998 ، ج 2 ص: 509، 510 .

[2] ابن تيمية : درء التعارض ، ج 10 ص: 250 .

تُثبت لله صفات ، ثم يُقال : إنها تُشبه صفات مخلوقاته. فهذا هو التشبيه و التجسيم ،و أما إذا أثبتنا لله تعالى الصفات التي وردت في الشرع ، انطلاقا من قاعدة التنزيه ، فهذا ليس تجسيما و لا تشبيها ، و إنما هو إثبات صفات الكمال لله ،و تنزيهه عن مماثلة مخلوقاته .

و أما موقفه الثالث — من الصفات– فيتعلق بصفة العلو ، فذكر في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة ، أن ((جميع الحكماء–أي الفلاسفة– قد اتفقوا أن الله و الملائكة في السماء)) . و نصّ على أن ظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة التي تعني أن الله في السماء ، كقوله تعالى : ((يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ))–سورة السجدة / 5 – ، و ((تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ))[1]–سورة المعارج / 4 – .

و أقول : أولا إن إثباته لصفة العلو هو أمر صحيح ، موافق للشرع تؤيده نصوص ذكر بعضها ،و أخرى لم يذكرها . لكن الغريب في الأمر أن ابن رشد سيقول خلاف ذلك في بعض كتبه ، و الذي حكاه هنا عن موقف الفلاسفة من أنهم جميعا قالوا بعلو الله و أنه في السماء ، هو أمر غير ثابت ،و المروي عنهم خلاف ما ذكره عنهم .

فهو عندما ذكر موقف الفيلسوف الأسكندر الأفروديسي من مكان وجود الله ، أورده و وافقه و انتصر له ، فوصف الله بأنه ((قوة روحية سارية في جميع أجزاء العالم))[2] . و قوله شاهد على أن الله موجود في كل مكان من العالم ممتزج به ، و هذا خلاف قوله الأول الذي نصّ على أن الله تعالى بائن عن خلقه مُتصف بصفة العلو ، و ليس ممتزجا بمخلوقاته . و مما يُؤيد أن ابن رشد قال خلاف قوله هذا ، أن الباحثيّن مُحَمَّد عابد الجابري ، و جورج طرابيشي ذكرا عن ابن رشد خلاف هذا القول أيضا . فذكر الجابري أن الله عند ابن رشد ليس داخل العالم و لا هو خارجه[3] .و ذكر الطرابيشي أن ابن رشد انتصر لرأي الأسكندر الأفروديسي القائل بأن الله ليس مفارقا للعالم ، و إنما هو سار فيه كالروح في جميع أجزاء العالم[4] .

و أما الإجماع الذي حكاه ابن رشد عن كل الفلاسفة ، بأنهم قالوا بأن الله في السماء ، مؤيدا به ما ذكره من الآيات عن علو الله و استوائه على عرشه ، فهو إجماع غير ثابت ، ترده الشواهد الآتية : أولها إن ابن رشد نفسه حكى رأي الأسكندر الأفروديسي و وافقه عليه ، بأن الله ليس مفارقا للعالم ،و إنما هو قوة روحية سارية في جميع أجزائه .

---

[1] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 145 .
[2] ابن رشد : تهافت الفلاسفة ، ص: 274 .
[3] الجابري: ابن رشد ، ص: 194 .
[4] جورج طرابيشي : وحدة العقل العربي ، دار الساقي ، بيروت ، ص: 261 .

و الشاهد الثاني هو ما ذكره الشيخ ابن تيمية من أن طائفة من الفلاسفة نُفاة الصفات كابن سينا ، قالوا : إن الله لا داخل العالم و لا خارجه،و لا مبايناً له و لا حالا فيه[1] .و الشاهد الأخير–أي الثالث– ما حكاه الباحث محمد عابد الجابري عن أرسطو ، بأنه كان يقول : إن المحرك الأول –أي الله– لا هو داخل العالم ،و لا هو خارجه[2] .

و ثانيا إنه –أي ابن رشد– حكى عن الأشاعرة بأنهم يقولون : إن الله الحي العالم المريد موجود ((مع كل شيء و في كل شيء . أعني متصل به اتصال وجود))[3] . و قوله هذا غير ثابت عن الأشاعرة ، لأن المعروف عنهم أنه يقولون : إن الله لا داخل العالم و لا خارجه ،و لا فوقه و لا تحته ، و لا يُوصف بأن له مكانا ، فضلا عن أنه في كل مكان))[4] .

و أما موقفه الرابع من الصفات ، فيتعلق بصفة الاستواء على العرش ، فقد جعلها ابن رشد من ظواهر النص المتعارضة التي ظاهرها كفر ، و على أهل البرهان تأويلها ،و هي من المتشابهات في حق الجمهور[5] .

و أقول : إنه هنا نفى صفة الاستواء على العرش ، لأنه دعا إلى تأويلها بدعوى أنها من ظواهر النص المتعارضة . و هذا الموضوع سبق أن ناقشناه في المبحث الثالث من الفصل الأول ، لكننا نُشير هنا إلى أن ابن رشد متناقض مع نفسه ، فهو هنا قد نفى صفة الاستواء على العرش ، و دعا إلى تأويلها ، لكنه في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة ، أثبتها و أورد آيات تتضمن العلو و الاستواء[6] . فهذا تناقض واضح يندرج ضمن طريقته المزدوجة الخطاب القائمة على التأويل الباطني التحريفي للنصوص الشرعية .

و ليس صحيحا ما زعمه بأن آية الاستواء من الآيات المتشابهات التي يجب تأويلها لأن ظاهرها متعارض. فهذا زعم باطل سبق أن ناقشناه في الفصل الأول ، و بينا أنه لا تعارض أبدا بين نصوص الشرع ، و لا مبرر أصلا للتأويل الرشدي .و أما آيات الآستواء على العرش فهي أيضا آيات مُحكمات من حيث إثبات حقائقها و معانيها لله تعالى، بلا تشبيه و لا تجسيم ،و بلا تأويل و لا تعطيل ، و إنما هو إثبات و تنزيه مع عدم إدراكها و الجهل التام بكنهها ، فهو سبحانه ((ليس كمثله شيء و هو السميع البصير)) –سورة النحل:74– .

و أما موقفه الخامس فيتعلق بصفتي السمع و البصر ، فذكر موقف الفلاسفة منهما ، و دافع عنهم و انتصر لهم ، و لم ينتقدهم في موقفهم هذا الذي خالفوا فيه الشرع . فذكر أنهم–أي الفلاسفة– لم يصفوا

---

[1] ابن تيمية : درء التعارض ، ج 2 ص: 331 ، ج 3 ص: 160 .
[2] ابن رشد : الكشف ، تعليق المحقق ، هامش ص: 146 .
[3] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 163 .
[4] ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج 6 ص: 310 , و الفتاوى الكبرى ، ج 6 ص: 617 . و أحمد بن إبراهيم بن عيسى : شرح قصيدة ابن القيم ، بيروت ، المكتب الإسلامي - 1406ه ، ج 1 ص: 193 .
[5] ابن رشد :فصل المقال ، ص: 111 .
[6] الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 145 .

الله تعالى بالسمع و البصر ، لأنه ((يلزم عن وصفه بهما أن يكون ذا نفس . و إنما وصف نفسه في الشرع بالسمع و البصر تنبيها على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم و المعرفة . و لم يمكن تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع و البصر ، و لذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ، و لا يجوز أن يُجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع)).و قد صار عن هؤلاء الفلاسفة ما ليس ((له سمع و لا بصر أشرف مما ليس له سمع و بصر ، لا بإطلاق بل من جهة ما له إدراك أشرف من البصر و السمع و هو العلم))[1] .

و ردا عليه أقول : أولا إنه بموقفه هذا من صفتي السمع و البصر ، يكون قد خالف الشرع صراحة ، و أوّله تأويلا تحريفيا على طريقته العوجاء . لأن الله تعالى قد نص صراحة بأنه سميع و بصير في آيات كثيرة ، كقوله تعالى : ((ليس كمثله شيء و هو السميع البصير)) –سورة النحل:74–)) ، و ((قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى))–سورة طه / 46 – ، فالله تعالى يسمع و يرى بطريقة مخالفة تماما لما هو عند مخلوقاته ، لأنه سبحانه ((ليس كمثله شيء)) ، و ((لم يكن له كفوا أحد)) . و عليه فلا معنى أبدا لتأويل صفتي السمع و البصر ، لأن تأويلهما هو تحريف صارخ للشرع و اعتداء سافر عليه .

و هو –أي ابن رشد– بدفاعه عن موقف الفلاسفة و انتصاره لهم ، يكون قد وافقهم ضمنيا على موقفه هذا ، لأنه فيلسوف مثلهم و انتصر لهم . و هذا مُخالف لما كان قد أظهره من إثباته للصفات الإلهية عندما أثبت منها سبعا في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة ، من بينها صفة السمع و البصر ، فمرة أثبتهما باسم الشرع ، و مرة أخرى نفاهما باسم الفلسفة و التأويل . و موقفه هذا ليس غريبا عن ابن رشد ، فهو مزدوج الخطاب ، عودنا على مثل هذه المتناقضات التي يتعمد إظهاره خدمة لمذهبيته الأرسطية المتعصبة التي ملكت عليه قلبه و عقله . فهو يُقرر ما يقوله الشرع في موضع ، ثم يهجم عليه في موضع آخر بتأويله التحريفي ليُقرر ما يُخالفه انتصارا لأرسطيته المشائية ، و لا يهمه بعد ذلك تناقضه و تحريفه للشرع !! .

و ثانيا إنه–أي ابن رشد– كان مُغالطا في دفاعه عن الفلاسفة في موقفهم من صفتي السمع و البصر ، عندما قال : ((يلزم عن وصفه بهما أن يكون له نفس)) ،و هذا تغليط و تحريف و تلبيس على القراء ، من ثلاثة أوجه ، أولها إن الله تعالى ليس كمثله شيء في ذاته و صفاته ، و من ثم فلا مجال أبدا للمقارنة بينه و بين مخلوقاته ، فسمعه و بصره لا علاقة لهما بالنفس عند الإنسان ، لأن إثباتنا لهما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية و تشبيه ، و من ثم تسقط مُغالطته و تحريفه و تلبيسه .

و الوجه الثاني مفاده أن الله تعالى قد ذكر أن له نفسا في قوله سبحانه– على لسان عيسى عليه السلام– : ((إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ

---

[1] تهافت التهافت ، ص: 292 .

الْغُيُوبِ))- سورة المائدة / 116 - . فلماذا تجاهل ابن رشد هذه الآية و قرر خلافها ؟؟ !! . علما بأن نفسه سبحانه و تعالى تُخالف نفوس مخلوقاته مخالفة تامة ، لأنه سبحانه ليس كمثله شيء .

و الوجه الثالث إنه لا فرق بين إثبات صفة العلم و صفتي السمع و البصر ، فبما أن الله تعالى ليس كمثله شيء ، فلا فرق أبدا بين إثباتنا له صفة العلم ، و بين إثباتنا له صفتي السمع و البصر ، انطلاقا من قاعدة التنزيه التي قررها الشرع الحكيم . و عليه فإن منطلق ابن رشد غير صحيح في نظرته إلى صفة العلم ،و صفتي السمع و البصر ،و يمكننا أن نرد عليه بمنطقه الذي استعمله في موقفه من هذه الصفات ، فنقول : لا يصح وصف الله تعالى بصفة العلم ، لأن وصفه بها يلزم أن يكون ذا نفس ، لأننا لا نعلم و لا نرى في الواقع عالما إلا و له نفس ،و عليه فلا يصح وصف الله بصفة العلم ، لأن إثباتها يُؤدي إلى التشبيه ، فيلزم تأويلها . فهذا هو منطقه الأعوج الذي لا يصلح أبدا للنظر به في صفات الله تعالى . لأنه بناه على أساس التشبيه بين الخالق و المخلوق ،و ليس على أساس التنزيه و عدم المماثلة ، فلو استخدم منهجا صحيحا ما فرّق بين صفة العلم و صفتي السمع و البصر .

و ثالثا إنه جعل صفة العلم ، صفة شاملة لمعنى صفتي السمع والبصر و تنوب عنهما ، و هذا غير صحيح و تغليط و تلبيس على القراء ، لأن الثابت و المعروف أن هناك فرقا واضحا و أساسيا بين معنى صفة العلم و صفتي السمع و البصر ، و عند الخالق و المخلوق . فالإنسان مثلا لا يُغني علمه عن سمعه و بصره ، و العلم نفسه ثمرة لحواسه ، لهذا قال الله تعالى : ((وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ))-سورة النحل / 78)) . و أما بالنسبة لله تعالى ، فهو سبحانه أعلم بصفاته و نفسه ، و بما أن وصف نفسه بصفة العلم ، و السمع ، و البصر ، فهي إذاً صفات حقيقة يجب إثباتها لله تعالى ، و هي صفات كمال لا نقص فيها . و لو كانت صفة العلم تغني عن صفتي السمع و البصر ، ما وصف الله بهما نفسه ، و لا أخبرنا بذلك ، و هذا أمر لا يمكن معرفته على اليقين إلا بالوحي ، فكيف سمح ابن رشد لنفسه أن يخوض في أمر غيبي بلا دليل صحيح من الشرع و لا مع العقل ؟ ! .

و زعمه يجعلنا نقول : إن الله لا يسمع و لا يبصر . و بما أنه زعم أن صفة العلم تنوب عن هذين الصفتين ، فإننا نقول : إن الله يسمع و يبصر بصفة العلم ، فنكون قد أثبتنا له صفتي السمع و البصر من حيث أردنا نفيهما عنه .الأمر الذي يعني أنه لا يصح شرعا و لا عقلا نفي صفتي السمع و البصر عن الله تعالى ،و محاولة ابن و أصحابه هي عبث و تلاعب بالألفاظ ، و تحريف للنصوص الشرعية ، و تلبيس على القراء .

و أما زعمه بأن صفة العلم أشرف من صفتي السمع و البصر ، فهو زعم غير صحيح ، لأن كل صفة لها وظيفتها ،و لا تنوب عن الأخرى إنابة حقيقة كاملة ، و هذه الصفات في الإنسان كلها مرتبطة بالمخ

،و الحواس ، و لا علم دون مخ و حواس ، و العلم بالشيء بواسطة اللمس مثلا ناقص جدا ، فإذا سمعنا صوته و أخباره ،و رأيناه أزداد علمنا به زيادة كبيرة. و من ثم لا يصح القول بأن صفة العلم أشرف من صفتي السمع و البصر . و أما بالنسبة لله تعالى ، فإن صفاته تعالى كلها كمال لا نقص فيها أبدا ، و من ثم لا يصح طرح ذلك الزعم الباطل في جنب الله تعالى .

و رابعا إنه حرّف الشرع عندما زعم أن الله وصف نفسه بالسمع و البصر تنبيها على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم . و هذا قول على الله بلا علم، وطعن في الشرع ورد له ، لأن الله تعالى فرّق بين هذه الصفات تفريقا واضحا ، عندما وصف نفسه بأنه ((يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللهَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ))- سورة التوبة / 78 - ، و قوله : ((إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى))- سورة طه /46- . فالله حكيم و لا يعبث ، و بما أنه وصف نفسه بتلك الصفات فيهي صفات أساسية و حقيقية ، و ليست مجازية و لا تنوب عن بعضها ، فلو كان معناها كما زعم ابن رشد ، لأخبرنا الله تعالى بذلك ، و لاكتفى بصفة العلم وحدها .و عليه فإن زعم ابن رشد ما هو إلا تحريف للنص ،و رد له بطريقة ملتوية ظاهرها التوفيق بين النصوص ، و خلفياتها تحريف الشرع ليتوافق مع الفلسفة الأرسطية المشائية .

و خامسا إنه- أي ابن رشد- في نظرته إلى صفة العلم ،و صفتي السمع و البصر ،كان مُخطئا و مُغالطا ، لأنه نظر إلى تلك الصفات من منطلقين مختلفين ، مع أنها –أي الصفات- كلها تتعلق بالله تعالى . و ذلك أنه عندما تكلم عن صفتي السمع و البصر ، نظر إليهما من منطلق تشبيهي تجسيمي خاص بالمخلوقات ، فنفاهما عن الله تعالى . و عندما تكلم عن صفة العلم نظر إليها من منطلق تنزيهي متعلق بالخالق مُغاير للمنطلق الأول . و هذه الإزدواجية في النظر إلى صفات الله تعالى غير صحيحة ، لأنه يجب النظر إليها من المنطلق الثاني الذي يقوم على أن الله تعالى بصفاته و ذاته ((ليس كمثله شيء هو السميع البصير)) ، و ((لم يكن له كفوا أحد)) .

و أما موقفه السادس فيتعلق بصفة الكلام ، فقد أثبتها لله تعالى ضمن إثباته للصفات السبع التي سبق ذكرها .و استدل على إثباتها بطريق الأولى ، فقال عنها : ((و إذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي ، أعني الإنسان يقدر على هذا الفعل –أي صفة الكلام- من جهة ما هو عالم قادر ، فكم بالحري أن يكون ذلك واجبا في الفاعل الحقيقي))[1] .

و ذهب إلى القول بأن القرآن الكريم- بما أنه كلام الله- معناه قديم غير مخلوق ، و ألفاظه مخلوقة لله تعالى . و حروفه التي في المصحف مخلوقة ،و هي من صنعنا بإذن الله ،و هي مُعظمة لأنها دالة على

---

[1] ابن رشد : الكشف ، ص: 129 ، 131 .

اللفظ المخلوق لله . و الصواب عنه هو أن نجمع بين الخلق و عدمه ، بمعنى أنه مخلوق اللفظ ،و غير مخلوق المعنى[1] .

و أقول : أولا إن صفة الكلام لا يصح الخوض فيها بمجرد الظن و الفكر المجرد عن الشرع ، لأنه خوض في موضوع غيبي لا يُدركه عقل الإنسان . لذا يجب التكلم فيه انطلاقا من الشرع أولا ، ثم من العقل المعتمد على النص و النظر الصحيح ثانيا ،و لا يصح إصدار أحكام عن صفة الكلام بمجرد الظن و العصبية المذهبية . لذا فنحن سنرد على ابن رشد انطلاقا من هذا المنهج ، الذي يجب الالتزام به في كل الصفات الإلهية ،و ليس في صفة الكلام فقط .

و ثانيا إنه في نظرته إلى صفة الكلام لم يُفرق بين أمر الله و خلقه ، مع أن الشرع قد فرّق بينهما صراحة في عدة آيات ، كقوله تعالى : ((إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ))-سورة الأعراف : 54 - ، و ((إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)) –سورة يس : 82 - . فأمره تعالى من كلامه ،و قرآنه من كلامه و أمره أيضا . و أما خلقه فهو مخلوقاته التي خلقها بأمره ، و الذي عبّر عنه بقوله : كن ، الذي أوجد به مخلوقاته . و هذا أمر بَيّنٌ ذكرته الآيتين السابقتين بصراحة و وضوح ،و لا يصح إغفاله .و هو الأمر الذي أغفله ابن رشد ، و هو انحراف منهجي خطير يُحرف الشرع و يُفسد الفهم .

و ثالثا إنه ليس لابن رشد دليل صحيح من الشرع عندما جعل معنى القرآن غير مخلوق ،و ألفاظه و حروفه مخلوقة .و رأيه هذا غير صحيح بدليل الشاهدين الآتيين : أولهما إن الله تعالى وصف القرآن بأنه كلامه ، و لم يُفرّق بين معناه و ألفاظه و حروفه ، في قوله : ((وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ))-سورة التوبة : 6 - ،و ((سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلاَمَ اللَّهِ))-سورة الفتح : 15 - ، و ((أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ))-سورة البقرة : 75 - . و الشاهد الثاني هو بما أن القرآن من كلام الله تعالى ، و الكلام صفة أزلية له سبحانه و تعالى ، فهذا يعني أن القرآن من كلامه و ليس من مخلوقاته . و عليه فإن أية محولة للتفريق بين معاني القرآن و حروفه و ألفاظه ، هي تحريف مُتعمد له و تلاعب به ، و افتراء عليه .و لو كان الأمر كما زعم ابن رشد لبينه الله تعالى في كتابه المحكم المبيّن الكامل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه .

و لا يصح أيضا أن يُقال : إن ألفاظ القرآن مخلوقة . لأن ذات الله تعالى ليست محلا لخلق المخلوقات ، و لأن القرآن الكريم من أمره تعالى و كلامه ،و ليس من خلقه . و عليه فإن كلامه تعالى

---

[1] نفس المصدر ، ص: 132 .

ليس ملتبسا بمخلوقاته . و أما قوله–أي ابن رشد– بأن حروف القرآن مخلوقة ،و هي من أفعالنا ، فهو زعم لا دليل صحيح عليه ، لأن القرآن كلام الله ،و هو سبحانه فعال لما يُريد يتكلم متى شاء ، و بما شاء ، و كيفما يشاء ،و هو على كل شيء قدير . و عليه فهو سبحانه تكلم بالقرآن العربي لفظا و معنى و حرفا . و الحروف بالنسبة إليه ليست مخلوقة ، لأنه تعالى هو الخالق ،و ليست ذاته محلا لخلق المخلوقات ، و كلامه تعالى صفة أزلية له ،و القرآن من كلامه ، فكلامه تعالى ليس مخلوقا و لا يصح وصفه بذلك . و هذا خلاف الإنسان ، الذي هو بما أنه مخلوق فكل ما يصدر منه من أفعال فهي مخلوقة ، فاللغة التي يتكلم بها–مثلا– هي مخلوقة لفظا و معنى و حرفا ، لكنه إذا قرأ القرآن ، فإن صوته الذي قرأ به القرآن مخلوق ، لكن القرآن الذي تلاه بألفاظه و معانيه و حروفه ليس مخلوقا ، لأنه ليس كلامه و لا كلام غيره من البشر ،و إنما هو كلام الله تعالى .

و مثال ذلك صفة العلم ، فالعلم الذي يعلمه الله تعالى ليس مخلوقا ، لكن العلم الذي يتعلق بالإنسان فهو مخلوق ، مع أنه عِلم يعلمه الله أيضا . لأن الإنسان بما أنه مخلوق فكل ما يحدث فيه هو مخلوق . كالحروف التي يستعملها الإنسان في اللغة التي يتكلم بها ، فهي مخلوقة لأنه هو مخلوق ، لكنها ليست مخلوقة بالنسبة لله تعالى ،–عندما تكلم بها في كتبه المنزلة– ، لأنه هو الخالق ،و كلامه يليق به ،و هو ليس محلا لخلق المخلوقات ، مع أنه فعال لما يريد له الخلق و الأمر ، و الله تعالى أعلم بالصواب .

و إضافة إلى ما ذكرناه ، فإنه مما يدل على بطلان ما زعمه ابن رشد في صفة الكلام ، أن زعمه هذا مُخالف لمذهب السلف و أهل الحديث ، فإنهم قالوا : إن القرآن كلام الله ، لفظا و معنى و حرفا ، و هو غير مخلوق ، و ذموا من قال القرآن مخلوق، و اشتدوا في الرد عليه[1] . و موقفهم هذا هو موقف صحيح موافق للشرع و العقل ، و هم أكثر الناس صوابا و استقامة ، أخذوا علمهم عن التابعين الذين أخذوا هم أيضا عن الصحابة–ﷺ– ، الذين رباهم رسول الله–عليه الصلاة و السلام– ، و الذين زكاهم القرآن الكريم ،و شهد لهم بالإيمان و العمل الصالح . فكان على ابن رشد أن يرجع إلى مذهب السلف الصالح في مسألة كلام الله لينتفع به و يتبناه .

و ختاما لصفة الكلام أُشير هنا إلى أن ابن رشد –في إثباته لصفة الكلام– استخدم استدلالا صحيحا لتأييد ما ذهب إليه ، و هو الاستدلال بطريق الأولى . فهذا استدلال صحيح ، موافق للشرع و العقل معا ، يندرج ضمن القاعدة الذهبية المتعلقة بالصفات الإلهية ، و التي تقول : كل صفة كمال في الإنسان ، الله أولى بها ، و كل صفة نقص في الإنسان ، الله مُنزه عنها . لكن ابن رشد طبق ذلك في إثباته لصفة الكلام ،و خالفه في موقفه من الصفات الأخرى التي نفاها و أوّلها .

و أما موقفه السابع ، فيتعلق بصفة اليد ، فزعم أن هذه الصفة هي من بين الصفات الإلهية التي لم ((يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور ، في تفهيم هذه الأشياء في البارئ سبحانه ، بوجودها

[1] أنظر مثلا : ابن أبي العز الحنفي : شرح العقيدة الطحاوية ، ط9 ، بيروت ، 1988 ، ص: 170 و ما بعدها .

في الإنسان ، كما قال سبحانه : ((إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئاً)) –سورة مريم : 42 – ، بل و اضطر إلى تفهيم معاني في البارئ بتمثيلها بالجوارح الإنسانية ، مثل قوله سبحانه : ((أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ))– سورة يس : 71 – ،و ((خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ))– سورة ص : 75 –. فهذه المسألة خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق))[1] . و معنى ذلك أن صفة اليد عند ابن رشد ليست صفة حقيقية لله تعالى تليق به بناء عل أنه ليس كمثله شيء ، و إنما هي تمثيل مُلت بالجوارح الإنسانية لتفهيم الجمهور ،و لا يعرف تأويلها الحقيقي إلا الراسخون في العلم ، و هم الفلاسفة أهل البرهان على حد زعمه .

و ردا عليه أقول : أولا إن صفة اليد قد نص الشرع على إثباتها لله تعالى صراحة ، فمن القرآن الكريم قوله تعالى : ((وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ))– سورة المائدة : 64 – ، و ((قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ))– سورة ص : 75 – . و من السنة النبوية قوله –عليه الصلاة و السلام– . ((وكلتا يديه يمين))[2] . و عليه فلا يصح نفي صفة اليد عن الله تعالى و تأويلها ، لأمرين أساسيين ، أولهما إن الشرع نص صراحة على إثباتها .و ثانيهما إنه لا يُوجد مبرر عقلي صحيح علي نفيها أو تأويلها ، لأن هذا الصفة ليست جارحة كما هي عند المخلوقات ،و إنما هي صفة يجب النظر إليها انطلاقا من قاعدة التنزيه الذهبية التي نصّ عليها الشرع في قوله تعالى : ((ليس كمثله شيء و هو السميع البصير)) –سورة النحل:74–)) ،و ((وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ))–سورة الإخلاص : 4–، و ((فَلاَ تَضْرِبُواْ لِلّهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ))– سورة النحل : 74 – . فهي صفة يجب إثباتها كباقي الصفات الإلهية الأخرى ، بلا تشبيه و لا تجسيم ، و لا تأويل و لا تعطيل ، و إنما هو إثبات وجود و تنزيه ، لا إثبات كيفية و تشبيه .

و ثانيا إنه–أي ابن رشد– أخطأ خطأ فاحشا عندما زعم أن الله تعالى –في ذكره للصفات– أُضطر إلى تفهيم الجمهور ((معاني في البارئ بتمثيلها بالجوارح الإنسانية)) . و قوله هذا غلط فاحش لا يصح وصف الله تعالى به ، لأنه سبحانه هو الخالق العظيم الفعال لما يريد القادر على كل شيء ، لا يضطره شيء أبدا . و لو كان الله تعالى يريد من ذكره للصفات ما زعمه ابن رشد ، لأخبرنا بما يقصده من تلك الصفات ،و أنه لم يجد طريقا لتفهيمنا إلا التمثيل . و بما انه لم يُخبرنا بذلك و نص صراحة انه مُتصف بتلك الصفات حقيقة و تأكيدا في نصوص كثيرة جدا ، فهذا دليل دامغ على بطلان زعم ابن رشد الذي اعتدى على الشرع و افترى عليه .

[1] ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص: 237-238 .
[2] المؤلف : مسلم بن الحجاج : تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ج 3 ص: 1458 .

و ثالثا إن ذكر ابن رشد لقوله تعالى ((أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ))- سورة يس : 71 - ،و ((خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ))- سورة ص : 75 - ، هو أمر لا إشكال فيه ، على ما أراد أن يُوهمنا به ابن رشد ، فلا تعارض بين الآيتين ، فمعناهما بيّنه علماء الشريعة بطريقة التأويل الشرعي القائم على النصوص الشرعية و اللغة العربية ،و الفهم الصحيح لهما ، فهم الذين بينوا معنى الآيتين و ليس الفلاسفة المشائين بطريقتهم التأويلية التحريفية. فبين علماء الشريعة أن الآية الثانية نصت صراحة على أن لله يدين ،و لا تقبل التأويل التحريفي بأن يُقال : لما خلقتُ بنعمتي ، أو لما خلقتُ بقدرتي . و أما الآية الأولى فعبّرت عن أمر آخر لا يتعلق بصفة اليد التي أثبتتها الآية الثانية ،و إنما عبّرت عن أمر آخر باستخدام عبارة اليد . و هذا أسلوب من أساليب التعبير في اللغة العربية التي يُضاف فيه العمل إلى اليد ، و يُراد به صاحبها ؛ فإضافة هذا العمل إلى اليد كإضافته إلى الإنسان الذي قام بهذا العمل . فالله تعالى أضاف ذلك العمل بقوله : ((مما عملته أيدينا)) ،و أراد به نفسه ، كأنه يقول : مما عملناه ، أو مما عملناه نحن ، أو مما عملناه بنفسنا . و هذه الطريقة التعبيرية هي طريقة صحيحة شرعا و لغة ، موجودة في القرآن الكريم ، كقوله تعالى : ((وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ))- سورة الشورى : 30 - ، و ((ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ))- سورة الروم : 41 - ، و ((ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ)) –سورة آل عمران : 182 - ، فالمراد من هذه الآيات ما كسبه الإنسان نفسه و ما قدمه من أعمال ،و إن كان عملها بغير يده[1] ، كأن يعملها برجله ، أو أذنه ، أو سمعه ، أو بقلبه ، أو بكل ذلك ، فهي كلها أعماله عُبّر عنها بكسب اليد .

و أما موقفه الثامن من الصفات ، فيتعلق بصفتي الإرادة و الاختيار ، و قد اتخذ منهما موقفا مُضطربا بين النفي و الإثبات ، فمن ذلك أنه قال : إن الشرع لم يُصرّح باتصاف الله تعالى بإرادة قديمة و لا حادثة ، بل ((صرّح بما الأظهر منه أن الإرادة الموجدة للموجودات حادثة ، و ذلك في قوله تعالى : ((إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ)) –سورة النحل : 40 - .و إنما كان ذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة ، بل الحق أن الشرع لم يُصرّح في الإرادة لا بحدوث و لا بقدم))[2] .

و قوله هذا مخالف للشرع ،و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأن الله تعالى بما أنه أزلي لم يلد و لم يُولد ،و هو الأول الذي ليس قبله شيء ، و الآخر الذي ليس بعده شيء ، و الحي الذي لا يموت ،و الفعال لما يريد ، فإن صفاته أزلية كلها بالضرورة ، بما فيها صفة الإرادة ، لأن الصفات تابعة للذات

---

[1] ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج 3 ص: 45 . و محمد صالح العثيمين : القواعد المثلى في أسماء الله الحسنى ، الجزائر ، الدار السلفية ، ص: 72 ، 73 .

[2] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 116 .

الإلهية لا تنفك عنها . و قد وصف الله تعالى نفسه بالإرادة و المشيئة و الاختيار في آيات كثيرة ، كقوله تعالى : ((إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ))–سورة هود : 107 – ، و ((إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ))–سورة يس : 82 – ،و ((وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ))–سورة القصص : 68 – ، فهذه الآيات شاهدة على أن الله تعالى مُتصف بصفة الإرادة مُطلقا ، فهي أزلية بأزلية الله تعالى ، لذا وجدنا الله تعالى كثيرا ما وصف نفسه بصفات بصيغة الماضي ، مما يعني أنه مُتصف بها منذ الأزل ، كقوله سبحانه : ((إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً))–سورة فاطر : 44 – ، و ((بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً))–سورة الفتح : 11 – ، و ((وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَّقْدُوراً))–سورة الأحزاب : 38 – ، ((إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً))–سورة النساء : 58 – .

و أخطأ أيضا عندما لم يُفرّق بين صفة الإرادة الأزلية و تعلقها بفعل الله تعالى عند الخلق ، فهو سبحانه فعال لما يريد ، و يعلم ما كان و ما سيكون منذ الأزل ، لكن إرادته في الخلق و الإيجاد تتعلق بمشيئته تعالى ، هو الذي يختار نوع الفعل و زمانه و مكانه متى شاء ، و كيفما يشاء ، بدليل قوله تعالى : ((((وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ)) ، و ((إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)) ، و هذا التعلق لا يصح وصفه بأنه حادث ، بمعنى أنه مخلوق ، لأن الله تعالى هو الخالق ،و أفعاله ليست مخلوقة ،و هو ليس محلا للمخلوقات ، فإرادته سبحانه و تعالى مُطلقة غير مُقيدة ،و لا توصف بأنها حادثة بمعنى أنها مخلوقة .

و عندما ذكر ابن رشد انتقادات حجة الإسلام أبي حامد الغزالي للفلاسفة في موقفهم من الإرادة ،و قال :إنهم نفوا اتصاف الله بها . تصدى له ابن رشد للرد عليه بطريقة غامضة ملتوية ، تتضمن النفي و الإثبات لصفة الإرادة . و بمعنى آخر أنه لم يكن صريحا في رده على الغزالي ،و لا في إبراز حقيقة موقف الفلاسفة من هذه الصفة . فجاء رده جامعا بين النفي و الإثبات معا ، و إن كان نفيه لها أظهر مما يُشير إلى أن ابن رشد لم يُرد الإفصاح عن الموقف الحقيقي للفلاسفة المشائين من صفة الإرادة بطريقة واضحة لا لُبس فيها و لا غموض ، مما يُرجح أن الفلاسفة نفوا تلك الصفة ، أو على الأقل يميلون إلى نفيها . و الدليل على ذلك أن ابن رشد ذكر أن المشاهد في الطبيعة يرى أن الأشياء الفاعلة فيها على نوعين : نوع يعمل بالطبع ، كالحرارة تُؤثر في غيرها ، و نوع يعمل بالاختيار ، و هو المسمى المريد و المختار ، كالإنسان الذي يفعل في وقت و يترك في وقت آخر . لكن الله تعالى مُنزه ((عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يُوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة، وذلك أن المختار و المريد هو الذي ينقصه المراد ، و الله سبحانه لا ينقصه شيء يُريده . و المختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه ،و الله لا يعوزه حالة فاضلة . و المريد هو الذي إذا حصل المراد كفت إرادته . و بالجملة فالإرادة هي انفعال و تغير ، و الله سبحانه مُنزه عن الانفعال و التغير))[1] .

---

[1] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 125 .

واضح من قوله : ((منزه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يُوصف بها الكائن الفاسد))أنه يحتمل القول بالإرادة و بالطبع فيما يتعلق بأفعال الله تعالى ، بمعنى انه متصف بأحد هذين الفعلين ، بطريقة تليق به ،و مُخالفة لكيفية اتصاف المخلوق بها . لكن كلامه الذي تلا ذلك مباشرة ، يُشير إلى أن ابن رشد يميل إلى نفي اتصاف الله تعالى بالإرادة مُطلقا ، لأنه تناولها بطريقة تُشير إلى أنها لا تختلف عن إرادة الإنسان ، فبنى عليها نفيه للإرادة التي نفاها . فكان عليه أن يُوضح الأمر بجلاء ، و يُفصح عن رأيه دون لف و لا دوران ، لكنه أقام رأيه على مُغالطة مكشوفة ، قاس من خلالها الخالق بالمخلوق ، و نفى عنه–أي الخالق– اتصافه بالإرادة ، و هذا انحراف منهجي خطير ، مرفوض شرعا و عقلا . لأن الإنسان إذا كان يُريد و يختار عن حاجة ، فهذا لا يصدق أبدا على الله تعالى ، فهو سبحانه الغني المطلق ، يفعل عن حكمة و عدل و رحمة ، و لا يفعل عن حاجة و نقص ، لأنه الغني الكامل . و الإرادة في حقه سبحانه ليست انفعالا و لا تغيرا ، و إنما هي كذلك في حق المخلوق .

و الغريب في الموضوع أنه مع وضوحه شرعا و عقلا أن ابن رشد تناوله بطريقة ضبابية مزدوجة الخطاب ، لم يرد أن يُفصح عن موقفه صراحة ، لكن يبدو لي أنه عبّر عنه بما يكفي لمعرفة موقفه الحقيقي من الإرادة ،و هو أنه كان ينفيها بدليل الشواهد الآتية : أولها إن كلامه السابق فيه إشارات كافية لقوله بنفي الإرادة من خلال شرحه لموقف الفلاسفة و دفاعه عنه و انتصاره له. و الشاهد الثاني هو أنه سبق أن ذكرنا أن ابن رشد ادعى أن الله تعالى في ذكره لصفاته في القرآن ((أُضطر إلى تفهيم معاني في البارئ بتمثيلها بالجوارح الإنسانية))[1] .و معنى زعمه هذا أن الله لم تكن له إرادة و لا اختيار في ذكره لتلك الصفات ، و أنما أُضطر إلى ذكرها اضطرارا بتلك الطريقة !! .

و الشاهد الثالث أنه زعم أن العالَم أزلي[2] بالضرورة و الاضطرار[3] . و زعمه هذا يعني أن الله تعالى لم يخلق العالم ،و لا كانت له فيه إرادة و لا اختيار ،و إنما صدر عنه ضرورة و اضطرارا ،و هو نفي لصفتي الإرادة و الاختيار ، و مناقض لما سبق أن ذكرناه عنه عندما تكلم عن الخلق و الإرادة في الشرع . و هو مُخالف لدين الإسلام مُخالفة صريحة ، لأن الله تعالى ذكر أنه خلق العالم بإرادته المطلقة وفق حكمته البالغة . و ليس من العقل و لا من العلم الزعم بأن هذا العالم صدر عن الله بالضرورة و الاضطرار من دون إرادة منه و لا اختيار منه ، فهذا رجم بالغيب ،و قول على الله بلا علم ، و وصف له بالنقص و العجز ،و تشبيه له بالمنقوصات و الضعفاء !! .

و أما موقفه التاسع من الصفات ، فيتعلق بمسألة دوام الفاعلية ، المعروفة بحوادث لا أوّل لها ، بمعنى أن الله تعالى بما أنه أزلي بذاته و صفاته ، فإن أفعاله ليست مُعطلة عن الفعل ، فهي في فاعلية دائمة لا أوّل لها ، و من ثم فهي مُتعلقة بحوادث لا أوّل لها .و هذه الفاعلية الدائمة هي عند ابن رشد قائمة على

---

[1] تهافت التهافت ، ص: 237 .

[2] زعمه هذا باطل شرعا و علما ، و سنناقشه و نرد عليه في المبحث الثالث من هذا الفصل .

[3] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، حققه عثمان أمين ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ، 1958 ، ص: 32 ، 130 .

نفي الإرادة و الاختيار في حق الله تعالى، فهي فاعلية قائمة على الضرورة الأزلية الموجودة بين الله و العالم و المتمثلة في الحركة .و هذه الفاعلية الدائمة لا تقوم على الخلق ، و إنما تقوم على فعل الحركة فقط . و هذه الفاعلية الحركية المستمرة الدائمة هي كعلاقة المعلول بعلته لا يتأخر عنها . فكذلك علاقة دوام الفاعلية بين الله و العالم ، فهي علاقة أزلية ضرورية[1] .

و ردا عليه أقول : أولا إن موقفه من دوام الفاعلية في أفعال الله تعالى ، هو موقف مُخالف للشرع ، و رجم بالغيب ، و قول على الله بلا علم ،و لا دليل صحيح عليه من العقل و لا من العلم . لأن هذه المسألة يجب النظر إليها انطلاقا من خلفية شرعية و عقلية صحيحة ، تمكننا من التصوّر الصحيح و الشامل لها . و مفادها أنه بما أن الله تعالى هو الخالق العظيم ، و الفعال لما يُريد ، و القادر على كل شيء ، فإن أفعاله مُطلقة ، و لا يصح أبدا إخضاعها لأية ضرورة ، مما يعني أن ما ذهب إليه ابن رشد يفتقد إلى الأرضية الشرعية و العقلية الصحيحة .

لكننا مع ذلك سنناقش المسألة بالتفصيل ، و نفترض جملة احتمالات ، من بينها ما ذهب إليه ابن رشد ، لنزيد المسألة وضوحا و تحريرا ،و نُبيّن الخطأ من الصواب فيها ، بحول الله تعالى . فنقول : إن أفعال الله تعالى يمكن تصوّرها و افتراضها انطلاقا من جملة احتمالات ممكنة . منها إن أفعاله سبحانه دائمة الفاعلية ،و أزلية بالضرورة و الاضطرار من دون اختيار منه . و ثانيها إنه سبحانه أختار أن تكون أفعاله دائمة الفاعلية ،و مخلوقاته أزلية بناء على دوام أفعاله ، منذ الأزل إلى الأبد . و ثالثها إنه سبحانه و تعالى أختار أن لا يخلق شيئا منذ الأزل إلى الأبد ، مع قدرته على الفعل و الخلق . و رابعها أنه سبحانه أختار أن يخلق ثم يتوقف عن الخلق ، ثم يعود إليه دوريا منذ الأزل ،و هو إلى الأبد على هذه الطريقة . و خامسها إنه سبحانه أختار أن يخلق بانقطاع مُتتابع ، له بداية و له نهاية ، بمعنى أن أفعاله لها أول ، و لكن هذا العالم ليس هو أول مخلوقاته . و آخرها –أي السادس – هو أنه تعالى كان متوقفا عن الخلق ، ثم شاء أن يخلق بإرادته ، فخلق هذا العالم ، و كان أول مخلوق خلقه.

هذه طائفة من الاحتمالات الممكنة المتعلقة بأفعال الله تعالى ، علينا أن نختبرها لمعرفة الاحتمال الصحيح الذي اختاره الله تعالى في خلقه لمخلوقاته. فبالنسبة للاحتمال الأول – الذي قال به ابن رشد– فهو لا يصح في جنب الله تعالى ، لأن النصوص الشرعية ذكرت خلاف ما زعمه ابن رشد ، و نصّت على أن الله تعالى فعال لما يريد ، و أنه خلق العالم بإرادته المطلقة ، من دون ضرورة و لا اضطرار ، خلقه بعد أن لم يكن ، و النصوص الشرعية التي تُثبت ذلك كثيرة جدا ،و معروفة العامة و الخاصة[2] .و أما عقلا فإن ما ادعاه ابن رشد هو أمر مُستهجن و مُستبعد و مرفوض ، بأن يُوصف الله بذلك .

---

[1] أنظر : ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 124، 125 ، 126 ، 32 ، 130 . و تهافت التهافت ، ص: 56 . و ابن تيمية : درء التعارض ، ج 2 ص: 20 . و إمام عبد الفتاح إمام : مدخل إلى الميتافيزيقا ، ط1 ، مصر ، نهضة مصر ، 2005 ، ص: 122، 123 . و زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية ، دار الثقافة ، القاهرة ، ذ993، ص: 80 .

[2] سنذكر بعضها في المبحث الثالث من هذا الفصل ، إن شاء الله تعالى .

لأنه لا يصح ولا يُعقل أن يكون الإله الخالق العظيم ، خاضع للضرورة و الإكراه !! . كما أنه ليس لابن رشد دليل عقلي يُرجح به الاحتمال الذي قال به على الاحتمالات الكثيرة التي يمكن افتراضها ، كالتي سبق ذكرها . و العلم الحديث أثبت بطلان دعوى ابن رشد بأزلية العالم ، فقد ثبُت علميا أن العالم مخلوق ، و ليس أزليا[1] . و عليه فإن دعوى ابن رشد دوام الفاعلية بناء على الضرورة و الاضطرار باطلة مُخالفة للشرع و العقل و العلم .

و أما الاحتمال الثاني فهو احتمال ممكن ، و جائز في حق الله تعالى ، لكنه لا يصح فيما يتعلق بأزلية العالم ، لأن كلا من الشرع و العلم يشهدان بأن العالم مخلوق ليس أزليا ، و له نهاية محددة ينتهي عندها يوم القيامة . و هذا أمر معروف من دين الإسلام بالضرورة ،و العلم الحديث قال بإمكانيتها ،و قد تنبأ بعض العلماء بكيفيتها[2] .

و أما الاحتمال الثالث ، فهو ممكن نظريا ،و لا يصح عمليا ، لأن وجود العالم الذي نعيش فيه شاهد على عدم صحته . و أما الاحتمال الرابع فهو مُمكن أيضا ، و وارد في حق الله تعالى ، و قد أخبرنا سبحانه أنه قبل خلقه للعالم كان قد خلق العرش ، في قوله : ((وَهُوَ الَّذِي خَلَق السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء))-سورة هود : 7 - ، لكن هذا ليس دليلا قطعيا على أن أفعال الله تعالى في الخلق ليس لها أوّل ، و إنما يدل على أنه سبحانه كانت له مخلوقات قبل خلقه للعالم . و لم أعثر في الشرع على دليل صحيح ينص صراحة على أن أفعال الله في عملية الخلق لا أول لها ، و إنما هو أمر جائز نظريا بحكم أزلية الله تعالى و أنه فعال لما يريد .

و أما الاحتمال الخامس ، فهو ممكن أيضا ، و جائز في حق الله تعالى ، لأنه سبحانه فعال لما يريد ،و خلاق لما يشاء ، و يشهد لذلك أن الله تعالى قبل خلقه للعالم خلق العرش ، و قبل خلقه للإنسان كان قد خلق الأرض و هيأه لها بخيراتها و حيواناتها و كنوزها . لكننا لا نستطيع أن نجزم بأن الله لم يخلق شيئا قبل خلقه للعرش،و بمعنى آخر لا نستطيع أن نجزم بأن أفعال الله لها أول مُحدد ، لأنني لم أعثر على دليل شرعي صحيح يُؤكد ذلك ،و لم أعثر فيه أيضا على دليل قطعي ينفي ذلك ، فالموضوع يبقى مفتوحا من الجهتين .

و أما آخرها-و هو الاحتمال السادس- فهو ممكن أيضا ، و جائز في حق الله تعالى ، بحكم أنه سبحانه فعال لما يريد ،و على كل شيء قدير ، لكنه لا يصح واقعيا ، لأن الله أخبرنا أن هذا العالم ليس هو أول مخلوقاته ، فقد خلق قبله العرش و الماء .

لكن الأمر الذي نؤكد عليه -من خلال هذه الاحتمالات - أن الرأي الذي قال به ابن رشد لا يصح شرعا و لا عقلا و لا علما . علما بأن القول بإمكانية دوام الفاعلية -أي حوادث لا أول لها- لا

[1] سنتناول ذلك بالتفصيل في المبحث الثالث من هذا الفصل .
[2] أنظر : عبد الحميد سماحة : في أعماق الفضاء ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1980 ، ص: 84 و ما بعدها .

يستلزم القول بالضرورة و الأزلية على رأي ابن رشد ، لأنه لو أثبت لله صفتي الإرادة و الاختيار ، ما قال بذلك الزعم الباطل .

و ثانيا إنه أخطأ في تصوّر العلاقة بين العالم و الله تعالى ، فجعلها كعلاقة المعلول بعلته ، و هذا خطأ بيّن وقع فيه ابن رشد . لأن العلاقة الحقيقية ليست معلول بعلته ،و إنما هي علاقة مخلوق بخالقه . و هذه العلاقة تقوم على أساس العلاقة بين الخالق الكامل الأزلي المطلق الإرادة ،و بين المخلوق الناقص الفقير إلى غيره ، فهي علاقة بين الخالق و المخلوق و بين الأزلية و الحدوث . فالمخلوق في الحقيقة ليس مجرد معلول لخالقه ،و إنما هو مخلوق له من العدم . علما بأن علاقة العلة بالمعلول ،و المعلول بعلته ، لا يصح استخدامها في بين الخالق و المخلوق ،و إنما يصح استخدامها في تفسير علاقة المخلوقات فيما بينها ،و تأثير بعضها في بعض ، بناء على قانون العلية الذي يحكم عالم المخلوقات ، فالمعلول له علة ،و العلة هي معلولة لعلة أخرى ، و هكذا . و هنا يتبين خطأ ابن رشد الفاحش عندما أخضع الخالق و المخلوق لعالم السببية ؛ فجعل العلاقة بينهما كعلاقة العلة بالمعلول ،و المعلول بعلته ، بناء على نفيه لصفات الكمال التي يتصف بها الخالق العظيم ، حتى أنه نفى عنه صفتي الإرادة و الاختيار ، في علاقته بالعالم ،و جعلها علاقة ضرورة و اضطرار ، لا إرادة و اختيار !! .

و ثانيا إنه جعل العلاقة بين الخالق و العالم علاقة مُحَرِك بمُحَرَّك ، بواسطة حركة المحرك الذي لا يتحرك –أي الله تعالى– الذي حرّك العالم الأزلي . و قوله هذا هو زعم باطل لا يصح شرعا و لا علما . فأما شرعا فإن النصوص الشرعية نصت صراحة على أن الله تعالى خلق العالم بعد أن لم يكن ، و أنه خلقه و ليس حرّكه ، كقوله تعالى : ((وَهُوَ الَّذِي خَلَق السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء))–سورة هود : 7 – . و أما علما فإن العلم الحديث أثبت بأدلة كثيرة أن العالم ليس أزليا ،و أنه لم يكن موجودا قبل نحو 20 مليار سنة ،و أنه خُلق خلقا بمادته و مكانه ،و زمانه و حركته[1] .

و رابعا إنه– أي ابن رشد– مع ثبوت قوله بدوام الفاعلية–حوادث لا أول لها– القائمة على الضرورة و الاضطرار ، فإن له أقوالا لم يُصرّح فيها بتلك المقولة ،و صرّح بخلافها ، ربما محاولة منه لتخفيف مخالفته للشرع ،و معارضة علماء الشريعة له ، سعيا للتقريب بينهم و بين الفلاسفة المشائين القائلين بمقولته . فمن ذلك أنه قال : إن الفلاسفة — و المشاؤون خاصة– يُجوّزون القول بحوادث لا أول له ، ما دام الفاعل–أي الله– باقيا لا أول لوجوده و لا آخر ، شريطة وجود المادة الأزلية مُسبقا . و قالوا أيضا : إن أفعال الله صادرة عنه بإرادة منه لا بالضرورة الطبيعية . و قالوا أيضا ،و منهم أرسطو : إن الله مريد مُختار ، فعله صادر من غير ضرورة[2] .

---

[1] سنتوسع في ذلك ، و نوثّقه لاحقا ، إن شاء الله تعالى .
[2] ابن رشد : تهافت الفلاسفة ، ص: 75، 76، 127، 283 .

تلك الأقوال ذكرها ابن رشد تعبيرا عن رأيه و مواقف أصحابه الفلاسفة المشائين ، و قد دافع عنها و انتصر لها ، ردا على أبي حامد الغزالي الذي ذكر أن هؤلاء– أي الفلاسفة– نفوا الإرادة عن الله ،و قالوا بالضرورة في أفعال الله تعالى ، فهل كان ابن رشد متناقضا مع نفسه ؟ .

و أقول : إن أقواله هذه لا تُعبر عن الموقف الحقيقي لابن رشد و أصحابه ، من مسألة دوام الفاعلية التي هل هي قائمة على الضرورة و الاضطرار ، أم قائمة على الاختيار و الامكان ؟ . بدليل الشاهديّن الآتيين : أولهما إنه سبق أن ذكرنا أن ابن رشد ذكر صراحة في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة ، أن العالم أزلي بناء على دوام الفاعلية القائمة على الضرورة و الاضطرار ، و ليست قائمة على أساس الإرادة و الاختيار ،و الجواز و الإمكان .

و الشاهد الثاني هو أن ابن رشد نفسه ذكر في كتابه تهافت التهافت خلاف ما نقلناه عنه من نفس الكتاب . فذكر أن الفلاسفة — و وافقهم على رأيهم– أنهم قالوا : إن العالم قديم–أي أزلي– قائم على مبدأ حوادث لا أول لها ، على أساس الوجوب و الإلزام ، لأن البرهان لما ((أداهم إلى أن ههنا مبدأ مُحركا أزليا ليس لوجوده ابتداء و لا انتهاء ،و أن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده ، لزِم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده ، و إلا كان فعله ممكنا لا ضروريا ، فلم يكن مبدأ أولا . فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ))[1] .

فهذا النص دليل دامغ على تناقض أقوال ابن رشد، فيما بينها من جهة،و على أنه يُؤكد ما قلناه سابقا من أن ابن رشد و أصحابه يُنكرون فعلا إرادة الله و اختياره في خلقه للعالم ،و يقولون بأزلية العالم القائمة على حوادث لا أول لها بالضرورة و الاضطرار من جهة ثانية .

و أما تبريره العقلي الذي ذكره —دعما لموقفه– فهو لا يصح ، لأن اتصاف الله تعالى بدوام الفاعلية شيء ،و تعلق أفعاله بالخلق الفعلي شيء آخر . فهو سبحانه صفاته أزلية فعال لما يريد ، يخلق متى شاء ،و كيفما يشاء ، لكن تعلق فعله بالخلق ليس ضروريا في حقه سبحانه ، و إنما هو جائز و ممكن مُتعلق بإرادة الله و مشيئته . و هذه صفة كمال لا نقص ، و دليل على أنه سبحانه خالق عظيم أزلي مُختار ، فعال لما يريد على كل شيء قدير .

و هو أراد أن يُوهمنا عندما ادعى أن القول بجواز تعلق أفعال الله بالخلق يعني أنه تعالى ليس مبدأ أولا . فهذا تغليط و تلبيس على القراء ، لأن الله تعالى بما أنه فعال لما يريد ، فجائز في حقه أن تكون أفعاله لا أول لها بإرادته ،و جائز أيضا أن يكون لهل أول بإرادته و اختياره . فهو على الاحتمالين يبقى الإله الخالق الأزلي العظيم الفعال لما يُريد ، و هذا أمر سبق أن بيناه في الاحتمالات الستة التي شرحناها آنفا .

[1] ابن رشد : التهافت ، ص: 56 .

و واضح أيضا أن أقوال ابن رشد كانت متناقضة في كتابه تهافت التهافت ، فمرة يقول: إن الفلاسفة يُجوّزون القول بدوام الفاعلية على شريطة القول بقدم المادة .و مرة يقول : إنهم يقولون فعلا بأن الله مُريد مُختار ،و أفعاله ليست خاضعة للضرورة . و مرة يقول: إنهم قالوا بقدم العالم بناء على دوام الفاعلية القائمة على الضرورة و الوجوب و اللزوم في أفعال الله تعالى .و كان في كل موقف يذكره يُظهر تأييده و دفاعه و انتصاره له . فهو هنا مُتناقض مع نفسه في هذا الكتاب الذي رد به على أبي حامد الغزالي، لذا فإنه إذا أردنا معرفة موقفه الحقيقي من هذه المسألة فيجب الرجوع إلى كتبه الفلسفية الخاصة التي سماها كتب أهل البرهان التي أظهر فيها تأويلاته و شطحاته ،و هذا أمر أشار إليه هو بنفسه بصراحة في كتابه فصل المقال . فهذا النوع من كتبه ضروري لمعرفة آرائه الحقيقة التي أخفاها في كتبه العامة ، أو كان فيها مزدوج الخطاب . و منها كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة ، ذكر فيه صراحة أن العالم أزلي و أن أفعال الله حوادث لا أول لها بالضرورة و الاضطرار[1] ،و بما أن هذا الرأي ذكره أيضا في كتابه التهافت ضمن الآراء المخالفة له ، فإن الصحيح هنا هو القول الذي يتفق مع ما قاله في تلخيص ما بعد الطبيعة ، الذي يُعد معيارا و حكما بين تعارض آرائه التي ذكرها في التهافت .

و نحن هنا نتساءل : هل أخطأ أبو حامد الغزالي في اتهامه للفلاسفة المشائين بأنهم ينفون الإرادة عن الله ،و يقولون بدوام الفاعلية بالضرورة ؟ ،و هل أصاب ابن رشد في تكذيبه للغزالي و دفاعه عن الفلاسفة ؟ ، و لماذا فعل ابن رشد ذلك ؟ . واضح مما ذكرناه أن أبا حامد الغزالي كان مُصيبا فيما ذكره عن الفلاسفة ، و أن ابن رشد هو المخطئ في إنكاره ما قاله الغزالي عن الفلاسفة المشائين . و يبدو أنه فعل ذلك مُتعمدا مُحاولة منه لإخفاء موقف هؤلاء الفلاسفة عن عامة أهل العلم ، أو على الأقل إحداث بلبلة في موقفهم منهم ، دفعا للتشنيع عليهم ،و قطعا للطريق أمام الغزالي الذي فضحهم ،و أظهر مُخالفتهم للشرع و العقل في نفيهم للإرادة و قولهم بالضرورة في أفعال الله تعالى . و هو –أي ابن رشد– قد فعل ذلك باستخدام التغليط و التأويل التحريفي ،و لم يُبال بتعارض أقواله ، لأنه كان ينطلق من خلفية باطنية تأويلية تقوم على ازدواجية الخطاب ،و إظهار التناقض ،و التلاعب بالألفاظ ، من أجل الوصول إلى ما يُريده ، لذا لم يجد حرجا في تناقض أقواله .

و أما موقفه العاشر من الصفات ، فيتعلق بصفة الخلق ، فالله تعالى وصف نفسه بأنه خالق و خلاق ،و يخلق ما يشاء و يختار ،و أنه خلق كل شيء ، فهو سبحانه كثير الخلق و لا حد لقدرته فيه ، و أنه على كل شيء قدير ، كقوله سبحانه : ((وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً))–سورة الفرقان : 2 – ،و ((وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ))–سورة القصص : 68 – ، و ((إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ))–سورة الحجر : 86 – ، و ((قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ))–سورة الرعد : 16 – ، هذه الصفة المعروفة من الدين بالضرورة ،و من العقل بالبديهة ، نفاها ابن رشد و حرّفها من جانبين ، عندما

---

[1] سبق توثيق ذلك .

قال : ((بل الحق هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فقط))،و أما الموجودات الأخرى فهي صادرة عن العقول الأزلية ذات الطبيعة الإلهية[1] . فبالنسبة للجانب الأول هو أن الله تعالى أخبرنا في كتابه أنه خلق العالم ، لكن ابن رشد زعم أن العالم صدر عن الواحد –أي الله– .و أما الجانب الثاني فهو أن الله تعالى أخبرنا أنه كثير الخلق ، و يخلق ما يشاء ، و أنه خلق كل ما في العالم ، من ملائكة و جن ، و من إنس و حيوانات و جمادات و غيرها من المخلوقات ، لكن ابن رشد زعم أن الواحد–أي الله– لم يصدر عنه إلا واحد ،و جعل معه آلهة شركاء له ، صدرت عنها الكائنات الأخرى !! .

و زعمه هذا مُضحكٌ و مُبكٍ ، و هو من غرائب ابن رشد و عجائبه ، ليس له فيه دليل من الشرع و لا من العقل ، فأما من الشرع فقد سبق بيانه ،و أما من العقل فهو زعم ليس من العقل و لا من العلم ، و إنما هو ظنون و تخمينات ،و رجم بالغيب ،و قول على الله بلا علم ،ساير فيه سلفه أرسطو و أصحابه . فالرجل–أي ابن رشد– لم يحترم الشرع و لا العقل ،و خاض في موضوع لا يُمكنه تصوره تصورا علميا صحيحا ، و الحكم على الشيء جزء من تصوّره كما هو معروف ، فكيف سمح لنفسه أن يخوض في أمر لا يُمكنه تصوّره و لا إدراكه ؟؟ .

و الله تعالى هو الذي خلق العالم بأسره ، و أوجد من الوحدة الكثرة ، فقال سبحانه : ((أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ))– سورة الأنبياء : 30 – .و هذا أمر قال به العلم الحديث في نظرية الانفجار العظيم ، الذي أوجد الكثرة و النظام من الخلق الأول الذي حدث[2] . فالكثرة الموجودة في العالم كلها حدثت بسبب الخلق الأول بدليل الشرع و العلم ،و أما حكاية ابن رشد حول الواحد الذي لا يصدر عنه إلا واحد ، و القول بالعقول الأزلية المتصرفة في الخلق ، فهي حديث خرافة ، من خرافات اليونان التي تبناها ابن رشد و دافع عنها ،و خالف فيه الشرع و العقل و العلم .

و أما موقفه الأخير — و هو الحادي عشر– ، فيتعلق بموقفه من إلهيات الفلاسفة المشائين عامة ،و أرسطو خاصة ، و ذلك أنه–أي ابن رشد– شرحها في مؤلفاته ، ودافع عنها ، و انتصر لها ، بكل ما يستطيع ، مع أنها فلسفة باطلة تافهة . و لم أعثر له على انتقادات صحيحة قوية تتعلق بأساسيات تلك الإلهيات ، من حيث موقف الشرع منها ، و مدى صحتها على ضوء العقل الصريح ،و العلم الصحيح . و سأذكر على ذلك خمسة شواهد : أولها يتعلق بالله تعالى و صفاته عند أرسطو، فالله عنده ليس خالقا للعالم ،و لا يخلق و لا يفعل ، و العالم أزلي صدر بالضرورة من غير إرادة و لا اختيار منه ، و هو —أي الله– عاطل خاضع للضرورة ، فلا اختيار له و لا إرادة ، و لا يُريد و لا يفعل شيئا ،و لا يقدر

---

[1] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 77 و ما بعدها ، و 153 .
[2] سنوثق ذلك في المبحث الثالث من هذا الفصل .

على خلق شيء ، و لا هو على كل شيء قدير ، و هو يتعب و يلحقه الكلال من تصوّره للمعلومات[1] . ذلك هو إله أرسطو، إنه إله عاجز ، لا خلق له و لا إرادة ، و هو تصوّر مُخالف للشرع ،و للعقل البديهي الصريح ، لكن ابن رشد دافع عن هذا التصوّر الباطل بقوة و حماس ، و أوّل الشرع من أجله ، و انتصر له في كتبه العامة و الخاصة بمختلف الوسائل التحريفية، و التمويهية ، و التغليطية ، و السوفسطائية .

و الشاهد الثاني يتعلق بتصوّر أرسطو للعلاقة بين الله و العالم ، فالله عنده ليس فاعلا و لا خالقا و لا مبدعا للعالم الأزلي ، و إنما هو –أي الله – علة غائية لهذا العالم الأزلي ، حرّكه الشوق و العشق نحوه ، فالعالم عاشق و الإله معشوق له ، فالعشق هو الرابط بينهما . و هذا أمر اعترف به ابن رشد نفسه في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة[2] .

ذلك التصوّر الوهمي الباطل المخالف للشرع و العقل و العلم ، انتصر له ابن رشد مع وضوح بطلانه ، لأن الله تعالى نصّ صراحة على أنه هو الذي خلق العالم من عدم بإرادته و مشيئته و قدرته ، لكن ابن رشد يُخالف ذلك و يُوافق أرسطو على خرافته و وهمه ، و يُدافع عنها ، فينفي الخلق أصلا ، و يزعم أن المحرك للعالم ليس الله بإرادته و اختياره ،و إنما العالم الأزلي هو الذي تحرك بسبب العشق ، عندما عشق العالم معشوقه ،و هو الإله . فهذا زعم باطل شرعا و علما و عقلا ، فأما شرعا فسبق بيانه . و أما علما فإن العلم الحديث أثبت أن العالم بأسره مخلوق ، و من ثم تسقط حكاية العالم الأزلي الذي عشق معشوقه !! .و أما عقلا فالأمر واضح أيضا ، فلا يُوجد دليل عقلي يُثبت تلك الخرافة ، التي بناها أرسطو على الظن و التخمين و الهوى ، و وافقه عليها المشاؤون من أصحابه كابن رشد الحفيد ، الذين يصدق عليهم قوله تعالى : ((إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى))– سورة النجم : 23 – .

و أما الشاهد الثالث فيتضمن نموذجا من دِفعات ابن رشد عن أرسطو و أصحابه في موقفهم من الصفات الإلهية ، بطريقة فيها تحريف و تلاعب ،و تضليل و تغليط ، و انتصار لهم بالباطل ، فمن

---

[1] ابن تيمية : درء التعارض ، ج 10 ص: 90 ، ج 9 ص: 293 . و بيان تلبيس الجهمية ، ج 2 ص: 550 .و مجموع الفتاوى ، ج 9 ص: 277 . و الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، ط1 ، دار العاصمة ، الرياض ، 1414 ، ج 5 ص: 27 . و بن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان ، دار المعرفة ، بيروت ، 1975 ، ج 2 ص: 259 . و مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو ، ط3 ، القاهرة ، دار المعارف ، 1995 ، ص: 106 . و زينب الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص: 215 . و زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية ، ص: 80 . و على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، دار المعرفة الجامعية ، الأسكندرية ، 1990، ص: 201، 207، 208 . و إمام عبد الفتاح إمام : مدخل إلى الميتافيزيقا ، ص: 74 . و أميرة مطر : الفلسفة اليونانية : تاريخها و مشكلاتها ، القاهرة ، دار قباء ، 1998 ، ص: 276 .

[2] ابن رش: تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 126 ، 127 ، 136 . و ابن تيمية : درء التعارض ، ج 9 ص: 239 ، 290 . و زينب الخضيري : المرجع السابق ، ص: 215 . و إمام عبد الفتاح إمام : المرجع السابق ، ص: 74 . و أبو ريان : المرجع السابق ، ص: 201 . و عبد الرحمن بيصار : الفلسفة اليونانية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1973، ص: 130 . و فؤاد كامل و آخرون : الموسوعة الفلسفية ، دار العلم ، بيروت ، د ت ، ص: 48 .

ذلك أنه قال : إن أرسطو و أصحابه أثبتوا لله الإرادة و الاختيار و المشيئة ،و أنه فاعل للعالم، صدر عنه بإرادة لا عن ضرورة طبيعية[1] .

و زعمه هذا غير صحيح ، لأن الثابت عن أرسطو و أصحابه أن الله عندهم ليس خالقا للعالم ،و لا إرادة له و لا اختيار في إيجاده لأنه أزلي تحرك ضرورة ، كتحريك المعشوق لعاشقه ،و هذا و غيره سبق بيانه و توثيقه ، فلماذا هذا التحريف و التغليط ؟ ! . و ذكر الشيخ ابن تيمية أن ابن رشد يتعصب للفلاسفة ،و حكايته عنهم أنهم يقولون : إن الله مريد ، كحكايته عنهم أنهم يقولون : إن الله عالم بالمخلوقات ، و ((لا ريب أن كلاهما قول طائفة منهم ،و أما نقل ذلك عن جملتهم أو المشائين جملة فغلط ظاهر))[2] .

و أما الشاهد الرابع فيتعلق بصفة العلم ، فعندما ذكر حجة الإسلام أبو حامد الغزالي أن الفلاسفة قالوا : إن الله يعلم الكليات و لا يعلم الجزئيات أنكر عليه ابن رشد قوله هذا ، و أكد على أن الفلاسفة-أرسطو و أصحابه- أثبتوا صفة العلم لله ،و قالوا : إنه -أي الله- يعقل غيره من ذاته . و أصولهم الفلسفية تقتضي إثبات العلم الشامل لله بكلياته و جزئياته[3] .

ذلك هو رد ابن رشد على ما حكاه الغزالي عن الفلاسفة في موقفهم من صفة العلم ، فهل يصح قول ابن رشد في أن الفلاسفة قالوا بأن الله يعلم غيره ؟ . إن قوله هذا غير ثابت و لا يصح ، بدليل ما ذكره أهل العلم من موقف أرسطو و أصحابه من صفة العلم في حق الله تعالى . و سأذكر منهم سبعة ، أولهم الشيخ تقي الدين بن تيمية ، إنه ذكر -في مواضع عديدة من كتبه- أن الله عند أرسطو و أصحابه لا يعلم غيره ،و ليس له علم بالأشياء مطلقا ، و لا علم له على الحقيقة ،و لو علم بمخلوقاته لتعب ،و عدم علمه بها أفضل من علمه بها[4] .

و انتقد ابن تيمية ما ذكره ابن رشد عن موقف أرسطو و أصحابه من صفة العلم ،و عدّ ذلك تعصبا جسيما منه لهؤلاء ،و عملا سيئا في نقل أقوال الناس . و ذكر أن الفيلسوف أبا البركات البغدادي (ق: 6هـ) أورد في كتابه المعتبر في الحكمة قول أرسطو بأن الله لا يعلم إلا ذاته . ثم قال ابن تيمية : ((و ابن رشد يُعظم أرسطو إلى الغاية ، و هو من أعظم الفلاسفة عنده ، فكيف ينفي ذلك عنهم ؟)) . و قال أيضا : إن ابن رشد يتعصب للفلاسفة ، فحكايته عنهم أنهم بقولون : : إن الله مريد ، كحكايته عنهم أنهم يقولون : إن الله عالم بالمخلوقات ، و ((لا ريب أن كلاهما قول طائفة منهم ،و أما نقل ذلك عن جملتهم أو المشائين جملة فغلط ظاهر))[5] .

---

[1] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 127 ، 132 ، 283 .
[2] درء التعارض ، ج 10 ص: 143 .
[3] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 127، 167 ، 236 ، 287 ، 375 . و فصل المقال ، ص: 102 ، 103 .
[4] ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج 12 ص: 154 ، و ج 18 ص: 230 . و درء التعارض ، ج 8 ص: 290 ، ج 9 ص : 415 ، ج 10 ص: 90 ، 401 . و الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، ج 1 ص: 353 . و الصفدية ، ج 2 ص: 219 .
[5] درء التعارض ، ج 10 ص: 143 .

و الثاني هو المحقق ابن قيم الجوزية ، ذكر أن الله عند أرسطو و أصحابه المشائين ، لا صفة ثبوتية تقوم به ، فهو ((لا يعلم شيئا من الموجودات أصلا ، و لا يعلم عدد الأفلاك ، و لا شيئا من المغيبات))[1] .

و الثالث هو الباحث محمد علي أبو ريان ، ذكر أن الله عند أرسطو لا يعلم شيئا عن العالم و غافل عنه[2] . و الباحث الرابع هو فتح الله خليف ، ذكر أن موقف أرسطو من علم الله يتمثل في أن الله ((اتحد فيه العاقل و المعقول ، فمعقوله هو ذاته ،و لا شيء غير ذاته ،و بذلك فإن الله يجهل تماما كل ما عداه ، أي يجهل العالم))[3] .

و الخامس هو الباحث مصطفى النشار ، ذكر أن الله عند أرسطو هو عقل خالص لا يعقل إلا ذاته[4] . و أما السادس فهي الباحثة أميرة حلمي مطر ، ذكرت أن أرسطو كان واضحا في موقفه من صفة العلم ، ففرض احتمالين : معرفة الله بذاته ،و أو معرفته بالأشياء ، فاختار الأول و برره بأن الله إذا عقل غيره ، إما ((أن يظل كما هو أو يتغير ، و ما هو معرّض للتغير لا يصلح موضوعا لهذا العقل ، لأنه سوف يُسبب له عدم استمرار التعقل ، . و لا يجوز للعقل الإلهي أن ينفعل بما هو ناقص ، لأن هناك من الأشياء ما يكون من الأفضل لنا ألا نراها ، لذلك فإن العقل الإلهي لا يعقل إلا ذاته ، لأنها أكمل الأشياء ، و تعقله لذاته هو اتصال مباشر ، أو حدس لا استدلال ، ينتقل العقل فيه من مقدمة إلى نتائج . فهو بناء على ذلك عقل ، و عاقل ، و معقول في آن واحد . و هذا التعقل الدائم يهبه أسمى أنواع السعادة ، فهو في سعادة لا يصل إليها إلا أحيانا نادرة))[5] .

و أقول : إن ما نقلته الباحثة عن موقف أرسطو من صفة العلم هو دليل دامغ على أن أرسطو كان ينفي علم الله بغيره خلاف ما زعمه ابن رشد. لكن تبريرات أرسطو في زعمه بأن الله لا يعلم إلا ذاته ، هي تبريرات ظنية باطلة ، شرعا و عقلا ، فأما شرعا فإن النصوص الشرعية كثيرة جدا في أن الله تعالى عالم الغيب و الشهادة ،و أنه يعلم خائنة الأعين و ما تخفي الصدور ،و يعلم السر و أخفى ، كقوله تعالى : ((أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللّهَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ))- سورة التوبة : 78 - ، و ((وَإِن تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى))- سورة طه : 7 - .

و أما عقلا فإن أرسطو قاس الخالق بالمخلوق ، و زعم أن علمه بغيره يُسبب له ((عدم استمرا التعقل)) ،و هذا كلام باطل ، يدل على فساد تصوّر أرسطو لله تعالى ، فجعله كالإنسان تختلط عليه التعقلات ، و هذا زعم باطل ، لأن الله تعالى ((ليس كمثله شيء و هو السميع البصير)) -سورة النحل:74-)) ،و ((لم يكن له كفوا أحد)) ، و صفاته سبحانه- و منها علمه- كلها كمال لا نقص فيها .

---

[1] ابن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان ، ج 2 ص: 260 ، 261 .
[2] علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ص: 191 ، 207 ، 208 .
[3] مراد وهبة ،و منى أبو ستة : ابن رشد و التنوير ، ط1 ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، 1998 ص: 154 .
[4] مصطفى النشار : مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان ، دار قباء ، مصر ، 1998 ، ص: 115 .
[5] أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية ، ص: 274-275 .

و علمه تعالى بذاته فقط نقص ، و علمه بغيره فقط نقص أيضا ، و الكمال المطلق هو علمه تعالى بذاته و بغيره ،و هذا هو الذي يقول الشرع الصحيح ،و العقل الصريح . و أما زعمه بأن تعقل الله لذاته ((يهبه أسمى أنواع السعادة ، فهو في سعادة لا يصل إليها غلا أحيانا نادرة)) ، فهذا كلام بلا علم ،و رجم بالغيب ،و حديث خرافة من خرفات أرسطو ، و مُثير للضحك و الاستغراب معا ، فكيف سمح لنفسه أن يخوض في غيب لا يمكن أن يُدركه ؟ ، و من أين له ذلك الظن و الوهم و الزعم ؟ ، إن ذلك الأمر لا يمكن معرفته إلا عن طريق الوحي ، فهل كان أرسطو نبيا ؟ ، إنه لم يكن نبيا ، لكنه كان مُتبعا لظنه و هواه ، و هو من الذين يصدق غليهم قوله تعالى : ((إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ))-سورة النجم : 23 - .

و أما آخرهم – أي السابع- ، فهو الفيلسوف ابن رشد الحفيد يرد على نفسه بنفسه ، فقد ذكر في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو ، خلاف ما نقلناه عنه سابقا ، فنصّ صراحة على أن الواحد- أي الله- لا ((يعقل إلا شيئا واحدا بسيطا ، و هو ذاته ،و لا يمكن فيه أن يعقل كثرة ما ، لا في ذاته و لا خارجة عن ذاته))[1] .و قوله هذا هو تعبير عن رأيه هو و رأي سلفه أرسطو ، و هو نقض لما نقلناه عنه آنفا . فلماذا هذا التناقض ،و الازدواجية في الخطاب ؟ ! ، ففي كتابيه الكشف عن مناهج الأدلة ،و تهافت التهافت ، اللذين وجههما لجمهور المسلمين ، نفى أن يكون الفلاسفة نفوا صفة العلم ،و أنكر على الغزالي و خطّأه فيما حكاه عنهم . لكنه في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة ناقض نفسه ،و كشف عن حقيقة موقفه و موقف أرسطو و أصحابه من صفة العلم ، و أكد ما قاله أهل العلم الذين ذكرناهم قبله ، من أن الله عند أرسطو و المشائين ، لا يعلم إلا ذاته . فعجبا من ابن رشد ،و ما فعله في نفسه !! ، فلماذا هذا التغليط و التدليس و التحريف ؟ ؟ ، لماذا لم يكن صريحا مع نفسه و مع الناس ؟ ! ، إن سلوكه هذا مارسه كثيرا في مصنفاته ،و هو لا يليق بالصادقين من أهل العلم و الإيمان ،و لا هو من شيمة الأحرار الشجعان .

و أما الشاهد الأخير –و هو الخامس- فيتعلق بانتصار ابن رشد لموقف أرسطو و المشائين في موقفهم من العقول و الأجرام السماوية ، إنه اعتنى بموقفهم منها ، شرحا و دفاعا ، انتصارا و تبنياً ، مع خُطورته و مخالفته للشرع و العلم معا ، و إثارته للضحك و الاستغراب . فالعقول و الأجرام السماوية عند أرسطو و أصحابه ، هي كائنات أزلية خالدة ذات طبيعة إلهية ،و لها دور في تسيير العالم[2] .

---

[1] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 148 .

[2] أرسطو : مقالة الدال ، ضمن كتاب مدخل إلى الميتافيزيقا ، لإمام عبد الفتاح إمام ، ص: 356 .و ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 145 ، 146 . و على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، 201 ، 203 . و أمينة مطر : الفلسفة اليونانية ، ص: 300 .

و هذا الكلام الخطير – الباطل شرعا و علما و عقلا[1] – هو شرك صريح أقره ابن رشد ،و لم يُنكره ،و شرحه في بعض كتبه ، فعندما تناوله في كتابه تهافت التهافت لم يُصرّح بأن الأجرام السماوية ذات طبيعة إلهية ، لكنه ذكر بأنها أزلية و لها تصرف في العالم[2] . لكنه في كتابه الفلسفي: تلخيص ما بعد الطبيعة ، وصف الأجرام السماوية بأنها ((الأجرام السماوية الإلهية))[3] . فبدلا من أن يُنكر على أرسطو زعمه هذا ،و يرد عليه بقوة ، وافقه وقال بقوله !! .

و بذلك يتبين أن ابن رشد –في موقفه من إلهيات أرسطو– أنه انتصر لإلهيات باطلة ، مثّلت فيها الخرافة و الظنون و الأوهام جانبا كبيرا منها . و توضيحا للأمر أكثر ، أذكر مواقف بعض أهل العلم من تلك الإلهيات ، لمعرفة مدى جسامة خطأ ابن رشد في موقفه منها ، ثم أُعقّب عليها بتعليق ختامي عام .

أولا فبالنسبة لأهل العلم فأولهم شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية ، فإنه يرى أن إلهيات أرسطو أكثرها مبني على مقدمات سوفسطائية في غاية الفساد . و هي ناقصة جدا ،و قليلة الفائدة ،و كثير منها بلا حجة ، لا يُتوصل إليها إلا بتعب كبير ، و هي كما قيل : كمثل لحم جمل ((غث على رأس جبل وعر ، لا سهل فيُرتقى ،و لا سمين فيُنتقل)) ،و حظها في معرفة الله تعالى مبخوص جدا ،و مُعطلة لكون الله ربا للعالم ،و صاحبها–أي أرسطو– من أجهل الناس برب العالمين للغاية[4] .

و الثاني هو المحقق ابن قيم الجوزية ، إنه يرى أن كلام أرسطو في الإلهيات كله خطأ من أوله إلى آخره ، و قد جاء بما يسخر منه العقلاء ، فادعى أن الله كان يُلحقه التعب و الكلال من تصوّره للمعلومات ،و أنكر أن يكون الله يعلم شيئا من الموجودات[5] .

و آخرهم –أي الثالث– هو الباحث مُحمَّد علي أبو ريان ، إنه يرى أن إلهيات أرسطو متناقضة في تصوّرها لله تعالى ، فهي تصفه بأنه عاطل عن الفعل ، فلا خلق و لا قدرة و لا اختيار و لا عناية ، خاضع للضرورة اللولبية . ثم هي من جهة أخرى تصفه بأنه معشوق ، و له الكمال المطلق و الغبطة الإلهية و التأمل الإلهي . فمذهبه هذا هو حفظ للوجود بمعزل عن الله ، حاول الربط بينهما بطريقة تعسفية ، ثم ((تعود لتضفي على الوجود الإلهي أسمى الصفات و أشرفها، دون أن يكون لهذه الصفات أدنى تأثير في المخطط الوجودي ، فتكون هذه الصفات مجرد ألفاظ لا مدلول لها))[6] .

---

[1] باطل شرعا لأن الشرع نص على أن الله تعالى هو خالق هذا العالم كله،و لا شريك له في خلقه و تسييره . و أما علما فإن العلم الحديث أثبت بأدلة متنوعة أن العالم كله مخلوق ، و من ثم فإن لا الأجرام أزلية ،و لا هي ذات طبيعة إلهية . و أما عقلا فإن العقل العلمي البديهي يحكم بأن كل ما في الكون مُسخر عاجز، و لا يُوجد أي دليل صحيح على دعوى أزلية و إلهية بعض المخلوقات ، و هذا بدليل الشرع و العلم أيضا .

[2] تهافت التهافت ، ص: 145، 146 ,

[3] تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 135 .

[4] ابن تيمية : درء التعارض ، ج 8 ص: 233-234 ، ج 9 ص: 399 . و مجموع الفتاوى ، ج 17 ص: 330، 332 , و منهاج السنة النبوية ، ج 3 ص: 286 . و الرد على المنطقيين ، دار المعرفة ، بيروت ، ص: 268 ، 395 .

[5] ابن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان ، ج 2 ص: 259 .

[6] محمد علي أبو ريان : المرجع السابق ، ص: 208 .

و ثانيا إن بعض الفلاسفة الإرسطيين المشائين المسلمين لما أدركوا مدى مخالفة إلهيات أرسطو لدين الإسلام ، حاولوا التخفيف من التعارض الصارخ بينهما في بعض المسائل ، منهم أبو علي بن سينا ، إنه في صفة العلم لم يقل برأي سلفه أرسطو بأن الله لا يعلم إلا ذاته ،و إنما قال : إنه يعلم الكليات[1] . و منهم أيضا ابن رشد نفسه ، فإنه قام بهذا الدور باستخدامه للتأويل التحريفي ، و قد ذكرنا على ذلك أمثلة كثيرة ، و نورد هنا مثالا مُعبرا لم يسبق ذكره ،و مفاده أن الباحث المغربي طه عبد الرحمن ذكر أن ابن رشد —في شروحه و تلخيصاته لكتب أرسطو– كان يتصرف في المصطلحات اليونانية حتى وصل به الأمر إلى ما يُشبه التحريف لتجميل فلسفة أرسطو ،و تقريب مضامين بعضها تقريبا إسلاميا ، فيجعل ((من أطلس ، الإله اليوناني ملكا . و في موضع آخر يُؤوّل اسم الجنس: الإله ، بمعنى الفلك))[2] . و عمله هذا هو عمل خطير جدا ، يطعن في أمانة ابن رشد العلمية ، و يهدف إلى أرسطة الإسلام ، و إخفاء شناعات و خرافات إلهيات اليونان ، تقريبا لها من الإسلام ، و نشرا لها بين المسلمين ، و تجميلا لوجهها الصابئ الشركي .

و ثالثا إن الناظر في إلهيات أرسطو – التي انتصر لها ابن رشد– بموضوعية ، يتبين له بجلاء ، أنها ديانة أرضية شركية ، تقوم على تعدد الآلهة المتمثلة في : المحرك الأول ، و هو كبيرها ، ثم صغار الآلهة و هي : العقول المفارقة الأزلية ذات الطبيعة الإلهية ، و العاقلة المريدة المختارة المتصرفة في العالم ، و لها صفات كمال لا يتصف بها حتى المحرك الأول[3] . فهذه المعطيات شاهدة على أن ابن رشد كان متبنيا و منتصرا لإلهيات شركية تقوم على تعدد الآلهة !! .

و إتماما لما ذكرناه ، أُشير هنا إلى أربعة أمور تتعلق بموقف ابن رشد من القضايا التي سبق التطرق إليها . أولها أن ابن رشد وقع في تناقضات في موقفه من الصفات و إلهيات أرسطو ، أذكر منها سبعة نماذج : الأول مؤداه أن ابن رشد قال بأن الله مُتصف بالفعل و الخلق من جهة[4] ، و قال بأزلية العالم و الضرورة من جهة أخرى . و هذا تناقض واضح ، لأنه إذا كان العالم أزليا بالضرورة ، فلا فعل و لا خلق و لا إرادة !! .

و النموذج الثاني مفاده أن ابن رشد قال: إن العشق هو الذي حرّك العالم تجاه معشوقه —أي الله — عشقا له و تشبها به . لكنه —أي ابن رشد– من جهة أخرى وصف الله بأنه فاعل للعالم و مُخترع له . و هذا تناقض بيّن ، لأن حقيقة الأمر أن الله ليس فاعلا و لا مبدعا ، و إنما هو معشوق للعالم الأزلي من دون فعل و لا إرادة منه . لأن المحرك الحقيقي للعالم هو العشق ، و بمعنى آخر أن العالم حرّك نفسه بعشقة لمعشوقه الذي هو علة غائية له !! .

---

[1] ابن تيمية : الجواب الصحيح ، ج 1 ص: 353 .

[2] طه عبد الرحمن : لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات . ضمن كتاب أعمال ندوة ابن رشد بجامعة محمد الخامس ، ط1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، 1981 ، ص: 197 .

[3] هذه المعطيات سبق توثيقها .

[4] الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 113 .

و النموذج الثالث مفاده أن ابن رشد ذكر أن القرآن الكريم أثبت وجود الله بدليل الخلق و الاختراع للعالم ،و انتصر لطريقة القرآن هذه في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة . لكنه في مؤلفاته الفلسفية كتلخيص ما بعد الطبيعة ،و تلخيص السماء و العالم ، نسي طريقة القرآن ،و قرر خلافها عندما قال فيها بأن العالم أزلي بالضرورة[1] . فأين الخلق و الاختراع ؟ ! .

و النموذج الرابع يتمثل في أن ابن رشد انتقد الأشاعرة في أن إثباتهم للصفات قد يُؤدي إلى تعدد القدماء[2] ، بمعنى أنه قد يُؤدي إلى تعدد الآلهة . و نسي نفسه بأنه هو شخصيا قال فعلا بتعدد الآلهة ، عندما قال: إن العقول المفارقة أزلية عاقلة ،و ذات طبيعة إلهية ،و مُتصرفة في العالم[3] . أليس هذا قول بتعدد الآلهة ، و هو تناقض واضح مع انتقاده الذي وجهه إلى الأشاعرة ؟ ! .

و النموذج الخامس يتمثل في أن ابن رشد قال : إن الله علة غائية للعالم ،و أنه –أي العالم– أزلي بالضرورة بالنسبة لله . ثم وصف الله بأنه موصوف بالحكمة في خلقه[4] . فأية حكمة له في العالم ، بما أن العالم أزلي بالضرورة ،و الله علة غائية له ؟ ! . فلا معنى لوصف الله بالحكمة في خلقه ، و العالم ليس من خلقه ، فهذا تناقض بيّن ! .

و النموذج السادس يتمثل في أن ابن رشد قال : إن الله مُتصف بالإرادة و الاختيار . و قال أيضا: إن العالم أزلي بالضرورة ،و أن الله علة غائية له ، لا علة فاعلة ولا مُبدعة له . فأية إرادة و اختيار يبقيان له ؟ ! .

و النموذج الأخير يتمثل في أن ابن رشد قال : إن في الشرع مالا تدركه العقول بسبب قصور العقل الإنساني عن إدراكه . و أنه ((لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولا يُعتد به))[5]. لكنه ناقض نفسه عندما قال: إن الفلاسفة هم الراسخون في العلم ، الذين خصّهم الله بالذكر في القرآن الكريم ، فهم الذين يعلمون تأويله،و هم أهل البرهان و اليقين[6] . و زعم أيضا أن فلسفة أرسطو هي الحق ، و أن أن نظره فوق نظر جميع الناس[7] !! .

و أما الأمر الثاني فمفاده أن ابن رشد – في موقفه من الصفات– وصف الله تعالى بصفات لم ترد في الشرع ،و معانيها ناقصة ، و لا تليق بالله سبحانه و تعالى . منها أنه وصفه بالمحرك الذي لا يتحرك ،و المبدأ الأول ، و العقل الأول الذي لا يعقل إلا ذاته[8] . فالله تعالى لم يصف نفسه بأنه عقل ،و لا مبدأ أول ،و لا محرك ، و إنما وصف نفسه بأنه خالق، و بديع ، و بارئ ، و رزاق ،و رحيم ، و قدوس ، و

[1] سنتوسع في ذلك ، و نوثقه في المبحث الثالث من هذا الفصل .
[2] ابن رشد : الكشف ، ص: 134 . و التهافت ، ص: 163 .
[3] سبق توثيق ذلك .
[4] ابن رشد : الكشف ، ص: 113 .
[5] تهافت التهافت ، ص: 322 ، 336 .
[6] سبق توثيق ذلك في الفصل الأول .
[7] سنتناول هذا الموضوع في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى .
[8] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 124 ، 125 ، 147، 148، 149، 162 .

أول ، و آخر ... . و ما قام به ابن رشد هو عمل خطير ، يُؤدي تحريف الألفاظ و المعاني الشرعية من جهة ،و إبعاد المصطلحات الشرعية و إحلال محلها المصطلحات الأرسطية المشائية من جهة ثانية .

و الأمر الثالث مفاده أن ابن رشد كما خالف الشرع و العقل في موقفه من الصفات الإلهية ، فإنه خالف أيضا مذهب السلف في صفات الله تعالى. فقد تبيّن أنه–أي ابن رشد– أوّل الصفات على طريقته التحريفية انطلاقا من خلفيته الأرسطية ، و هذا مُخالف لما كان عليه السلف الأول من الصحابة و التابعين و من سار على نهجهم ، فإنهم اختلفوا في مسائل الفقه كثيرا ، لكنهم لم يختلفوا في النصوص المتعلقة بصفات الله تعالى ، مما يعنى أنها كانت بينة لديهم لا لُبس فيها ، بينها الشرع بيانا كافيا شافيا ، و لم تكن لديهم من المتشابه . و بمعنى آخر أنهم أثبتوا لله تعالى كل الصفات التي أثبتها لنفسه ، من دون تأويل و لا تعطيل ، و لا تجسيم و لا تشبيه ، و إنما هو إثبات و تنزيه ، من دون إدراك للكنه و لا للكيفية[1] . و احتجاجنا بمذهب السلف–في انتقادنا لابن رشد– له مبرره الشرعي و العقلي المقنع ، لأن السلف الأول أخذوا دينهم –أصولا و فروعا– عن الصحابة الكرام– ﷺ– ، الذين أخذوا دينهم –هم أيضا– عن رسول الله–عليه الصلاة و السلام– ، و الله تعالى قد زكاهم في آيات كثيرة ،و أمر بإتباع سبيلهم ، كقوله تعالى : ((وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ))– سورة التوبة : 100 – ، و ((وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيراً))– سورة النساء : 115 – . و عليه فإن مخالفة ابن رشد لمذهب السلف ، هو من مظاهر انحرافه الفكري ، و بعده عن المنهج الشرعي و العقلي الصحيح .

و الأمر الرابع يتعلق بانتقادات وجهها شيخ الإسلام ابن تيمية لابن رشد ، من المفيد الإطلاع عليها و الانتفاع بها ، منها أنه جعله أسوأ حالا من المعتزلة في الصفات ، لأنه كان على طريقة إخوانه الفلاسفة الباطنية في نفي الصفات .و موقفه منها ينتهي إلى التعطيل المحض ، و إثبات وجود مطلق لا حقيقة له في الخارج غير وجود الممكنات ، و هذا نفس الأمر الذي انتهى إليه الاتحاديون القائلون بالحلول و وحدة الوجود .و أما زعمه بأن طريقة إخوانه في نفي الصفات هي الطريقة البرهانية ، فالأمر ليس كما زعم ، فإن مسلكهم أضعف من مسلك المعتزلة ، مع أن كلا من مسلكيهما فاسد .و منهجه لا يُوصل إلا إلى الجهل و الحيرة و الضلال[2] .

و مع انتقاده الشديد له ، فقد أنصفه عندما ذكر أن مقولة ابن رشد في الصفات أحسن حالا من أصحاب النفي المحض للصفات ، كالجهمية و القرامطة ،و منحرفي المتفلسفة كالفارابي و ابن سينا ، و جعله من مقتصدة الفلاسفة كأبي البركات البغدادي ، ففي قولهما من الإثبات ما هو خير من هؤلاء

[1] ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة ، ج 1 ص: 209، 210 ، 213 .
[2] ابن تيمية : درء التعارض ، ج 6 ص: 238، 242 ، ج 10 ص: 229، 230 ، 282 .

النفاة ، فالمشهور عنهما إثبات الأسماء الحسنى و أحكام الصفات[1] . و قوله : المشهور عنهما ، يعني –بالنسبة لابن رشد– ما أظهره في كتبه العامة ، و لا يصدق ذلك عليه في كتبه الخاصة ، التي صرّح فيها بنفيه للصفات ، كصفة الإرادة و الاختيار ، و العلم ،و لا أدري هل وصلت هذه الكتب–أي الفلسفية– إلى الشيخ ابن تيمية و أطلع عليها أم لا ؟ ، فإني لم أعثر له على ذكر لها في مؤلفاته[2] .

و ختاما لهذا المبحث يتبين منه أن ابن رشد أخطأ في معظم ما قاله عن الصفات الإلهية ، كثيرا ما كان فيها متناقضا ،و مخالفا للشرع و العقل معا . علما بأن حقيقة موقفه من الصفات هو نفيها باستخدام التأويل التحريفي انطلاقا من خلفيته الأرسطية المشائية ، و انتصارا لها .

ثالثا : نقد موقف ابن رشد من خلق العالم و أزليته :

نُخصص هذا المبحث لنقد ابن رشد في موقفه من خلق العالم و أزليته ، فهل العالم أزلي خالد لا بداية له و لا نهاية ، أم حادث مخلوق وُجد بع أن لم يكن ؟ ،و ما هو موقفه الحقيقي من هذه المسألة ؟ ، و هل كان صريحا في موقفه منها ، أم كان كعادته يلف و يُغالط و يُؤوّل ؟ . هذه الأسئلة –و غيرها– ستجد إجابتها في مبحثنا هذا ، إن شاء الله تعالى .

أولا إنه–أي ابن رشد– ذكر أن القدماء و المتأخرين من الفلاسفة و المتكلمين اتفقوا على القول بحدوث الحيوانات و النباتات و الكائنات الأرضية[3] . و قوله هذا مُجمل و ينطوي عل تغليط ، لأن من الفلاسفة من يرى أن ذلك الحدوث يخص الأفراد و ليس الأنواع ، بمعنى أن الأفراد حادثة لكن أنواعها أزلية خالدة ، فالإنسان كفرد مثلا هو حادث زائل ، لكنه كجنس و نوع يرمز للإنسانية المتكاثرة ، هي خالدة لا تزول و لا تفسد . و هذا قال به أرسطو ، فقد كان يعتقد أن الحيوانات كأنواع أزلية[4] . و حتى ابن رشد قال بذلك عندما ادعى أن عملية التكوّن و الفساد في العالم السفلي أزلية[5] . فكان على ابن رشد أن يُحدد ما يقصده بدقة ،و لا يتركه مجملا ، لأن القول بحدوث الكائنات الأرضية يحتمل معنيين و لا يحتمل معنى واحدا . فإما أن يُقصد به الحدوث الحقيقي الذي يعنى الوجود من لا شيء ، و إما أن يُقصد به الحدوث الذي حكيناه عن أرسطو و ابن رشد .

و الحدوث بمعنى الوجود من عدم لا يُوجد حوله اتفاق بين الفلاسفة المشائين ،و بين علماء الشريعة و المتكلمين ، لأن أولئك الفلاسفة لم يقولوا بهذا الحدوث ، لكن الآخرين معروف عنهم أنهم يقولون بأن

---

[1] ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج 12 ص: 205 ، 206 .

[2] ذكر فقط كتاب فصل المقال ،و الكشف عن مناهج الأدلة ، و تهافت التهافت ، ذكرها في مجموع الفتاوى ، و درء التعارض ،و غيرها من مصنفاته .

[3] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 104 .

[4] فؤاد كامل و آخرون: الموسوعة الفلسفية ، ص: 46 .

[5] زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية ، ص: 138 .

العالم كله حادث من عدم ، وُجد بعد أن لم يكن ، و هذا أمر ذكره ابن رشد نفسه عندما أشار إلى أن الأشعرية تقول : إن طبيعة الممكن –أي المخلوق– مُخترعة وحادثة غير شيء[1] .

و عندما تطرق ابن رشد إلى مسالة خلق العالم و أزليته –في كتابه فصل المقال– لم يتخذ موقفا واضحا منها ، و لم يُفصح عن موقفه الحقيقي منها ،و تظاهر بموقف وسط بين المتنازعين مع أن باطنه مع القائلين بقدم العالم و أزليته[2] ، فقال : ((فهذا الوجود الآخر الأمر فيه بيّن أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي ، و من الوجود القديم . فمن غلب عليه ما فيه شَبَه القديم على ما فيه شبه المحدث سماه قديما . و من غلب عليه ما فيه من شَبَه المحدث سماه محدثا ، و هو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ،و لا قديما حقيقيا فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ،و القديم الحقيقي ليس له علة . و منهم من سماه محدثا أزليا))[3] .

و قوله هذا ليس شرعيا و لا موضوعيا ، لأنه جعل الأرضية الفكرية للمتنازعّيّن متساوية ، و كأنه يُريد أن يقول : لكل طرف مُبرراته الفكرية ، و عليه أن يقبل بالآخر و يعذره و يعترف به . و هذا لا يصح لأن القائلين بخلق العالم و حدوثه يعتمدون على حجج قوية تقوم على الشرع و العقل ، أيدها العلم الحديث . و أما القائلون بخلاف ذلك فهم يعتمدون عل الشبهات و الظنون و التخمينات و التأويلات الفاسدة ،و قد أثبت العلم الحديث بطلانها[4] .فشتان بين الموقفين !، و القائلون بالأزلية يصدق عليهم قوله تعالى : ((إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ)) –سورة النجم : 23 – . و أما حكمه بأن العالم في الحقيقة ((ليس محدثا حقيقيا ،و لا قديما حقيقيا)) ، فلا يصح شرعا و لا علما ،و سنبين بطلانه قريبا إن شاء الله تعالى .

و موقفه هذا قد يُشير إلى أنه–أي ابن رشد– كان مُضطربا في موقفه من مسألة خلق العالم و أزليته ؛ لكن طائفة كبيرة من أهل العلم ترى خلاف ذلك ، و نصّت على أن ابن رشد قال فعلا بقدم العالم و أزليته و أنكر حدوثه ، منهم : إمام عبد الفتاح إمام ، و مُحَّد عابد الجابري ، و زينب مُحَّد الخضيري ، و مُحَّد عمارة ، و جورج طرابيشي ، و مُحَّد أبو ريان ، و زينب عفيفي ، و مُحَّد عاطف العراقي الذي ذكر أن ابن رشد في كتابه فصل المقال ، و الكشف عن مناهج الأدلة ، و تهافت الفلاسفة لم يُظهر علانية القول بقدم العالم و ما يُخالف الشرع ، و نصّ على أن ذلك يُفصّل في كتب البرهان–أي كتب الفلسفة– كالتي شرح فيها كتب أرسطو و لخصها ، و فيها أظهر القول بقدم العالم ،و دافع عنه و انتصر

---

[1] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 259 .
[2] سيتأكد ذلك لاحقا .
[3] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 105 .
[4] سنتوسع في ذلك و نوثقه قريبا .

له ، و لرأي سلفه أرسطو ، منها : تلخيص السماع الطبيعي ، و تلخيص السماء و العالم ، و في هذا الأخير أكد على أزلية العالم و أبديته))[1] .

فهل ما ذكره هؤلاء صحيح ؟ ، نعم إنه صحيح ، فإن ابن رشد قال صراحة بأزلية العالم و أبديته ، بدليل الشواهد الآتية : أولها إنه ذكر صراحة أن السموات بما فيها من عقول و أفلاك و غيرها كلها أزلية بالضرورة[2] . و ثانيها إنه أكد على أن السماء ليست كائنة –أي مخلوقة– و لا فاسدة ،و لا يمكن أن تفسد ، لكنها دائمة لا مبدأ لها زمانيا و لا منتهى ، و لا هي قابلة للانفعال و الاستحالة–أي التحلل– ، فلا يُلحقها في((الحركة المحسوسة لها نصب و لا تعب ، من أجل أنه ليس فيها مبدأ حركة مُخالفة للحركة الطبيعية التي فيها))[3] .

و الشاهد الثالث مفاده أن العالم العلوي عند ابن رشد أزلي لا يجوز عليه التغير في الجسم و لا في الحركة ، كالمحرك الأول–أي الله– ،و بما أن حركته أزلية فلا يجوز أن تشتد زمانا لا نهاية له ،و تفتر زمانا لا نهاية له .و هذا العالم العلوي مُكوّن من عنصر خامس هو الأثير ، و يختلف عن العناصر الأربعة الأرضية– و هي الماء، و الهواء، و التراب ،و النار– ،و هو عنصر له خصائص كالجوهر السماوي له حركة دائرية أزلية ضرورية ، لا بداية لهاو لا نهاية.و أما العالم السفلي –أي الأرض– فهو مُكوّن من العناصر الأربعة المعروفة ، و مادته الأولي هي أيضا أزلية ، و عملية التكوّن و الفساد السائدة فيه ، هي عملية أزلية أيضا[4] .

و أما الشاهد الرابع– و هو الأخير– فمفاده أن ابن رشد قال صراحة بأن الزمان أزلي غير متناه بالضرورة ، لارتباطه بالحركة التي هي أزلية أيضا مرتبطة بأزلية العالم القائمة على أساس حكاية العشق الذي هو علة الحركة[5] .

و يتبين من تلك الشواهد أن ابن رشد يسير على طريقة الفلاسفة المشائين –أرسطو و أصحابه– في قولهم بأزلية العالم و أبديته ، فقال بمقولتهم ،و دافع عنهم ،و انتصر لهم ، بمختلف الوسائل ، كما هو واضح في كتابه تهافت التهافت ،و كتبه الفلسفية كتلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو ،و تلخيص السماء و العالم لأرسطو أيضا .

---

[1] محمد عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد و الثقافة العربية ، ص: 84-85 . و إمام عبد الفتاح إمام : مدخل إلى الميتا فيزيقا ، ص: 122، 123 . و محمد عابد الجابري: ابن رشد : سيرة و فكر ، ص: 18 ، 19 . و زينب محمد الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص: 235 .و محمد عمارة : المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد ، ط2، دار المعارف ، القاهرة ، 1983، ص: 62 . و على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ص: 201، 203 . و زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية ، ص: 63، 100 . و جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي ، ص: 270 .

[2] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 32، 77 ، 130 .

[3] ابن رشد : تلخيص السماء و العالم ،حققه جمال الدبن العلوي ، منشورات كلية الآداب بفاس ، ص: 188 ، 189 .

[4] زينب عفيفي: المرجع السابق، ص: 83، 138 . و علي أبو ريان : المرجع السابق، ص: 203 .

[5] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 124، 125، 126 . و تلخيص السماء و العالم ، ص: 188، 189 . و زينب عفيفي: المرجع السابق ، ص: 63 . و أما توثيق حكاية العشق فقد سبق توثيقها .

و من مزاعمه أيضا أنه زعم أن الموجود الواحد–أي الله– فاضت منه قوة واحدة ، بها وُجدت جميع الموجودات .و أن العلماء–أي الفلاسفة– أجمعوا على أن العالم بأسره فاض عن المبدأ الأول[1] –أي الله تعالى . و زعم أيضا أن ذلك الواحد البسيط بما أنه بسيط ، إنما يلزم عنه واحد ،و الحق أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فقط[2] .

و قوله هذا هو زعم باطل شرعا و عقلا و علما، فأما شرعا فإن النصوص الشرعية الكثيرة ، نصت صراحة على أن الله تعالى خلق العالم بإرادته و مشيئته و اختياره و لم يفض عنه . و أخبرنا الله تعالى أنه سبحانه فعال لما يريد ،و خلاق عظيم ،و أنه على كل شيء قدير ،و لا حدود لقدرته ،و أنه خلق مخلوقات كثيرة جدا . لذا لا يصح أبدا الزعم بأن الله تعالى لا يصدر عنه إلا واحد .

و أما عقلا فإن ذلك الزعم هو ظن و تخمين و وهم ،و رجم بالغيب و قول على الله بلا علم ، لأن الموضوع الذي خاض فيه و أصدر حكمه عليه هو غيب مطلق لا يمكن للعقل البشري أن يخوض فيه ،و يصدر ذلك الحكم فيه . و لا يُعرف إلا عن طريق الوحي ،و ليس له في زعمه هذا دليل من الشرع . و زعمه هذا هو في الحقيقة وصف لله تعالى بالعجز و التعطيل ، بطريقة ظاهرها الثناء و باطنها النفي و التعطيل و القول بالضرورة .

و أما علما فإن العلم الحديث أثبت بأدلة كثرة أن العالم كله خُلق خلقا بعد أن لم يكن ، و هو كثير التنوّع ، و مر بمراحل عديدة شهد خلالها مخلوقات كثيرة جدا ، بعضها انقرض ، و بعضها الآخر ما يزال حيا ، كل ذلك تمّ بناء على الخلق الأول الذي يُعرف بالانفجار العظيم ، مصداقا لقوله تعالى : ((أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ))– سورة الأنبياء : 30 – [3] . فأين حكاية الأزلية ،و الواحد الذي لا يصدر عنه إلا الواحد،و دور العقول المفارقة التي شاركت الله في خلق العالم[4] ؟؟ !! .

و أما قوله بأن الفلاسفة أجمعوا على القول بأن العالم فاض عن الله فهو لا يصح ، لأن نظرية الفيض لم يقل بها كل الفلاسفة ، و إنما قال بها أفلاطون و أصحابه ، و تأثر بها بعض الفلاسفة المسلمين[5] . علما بأن أرسطو و أصحابه قالوا بأزلية الحركة و العالم ،و لم يقولوا بالفيض ، مع أن القول بالأزلية و الفيض يتضمن تناقضا واضحا ، فإذا كان العالم أزليا —حسب ابن رشد و أصحابه– فهذا يعني بالضرورة أنه لم يفض عن الله . و إذا كان العالم قد فاض عنه فهذا يعني بالضرورة أنه ليس أزليا مهما أوغل فيضانه في الزمن ، لأنه في النهاية حادث مخلوق .

[1] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 143، 168 .
[2] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 149، 153 .
[3] عبد الحميد سماحة : في أعماق الفضاء ، ص : 71 ، 72 .
[4] سبق توثيق ذلك ، و أنظر أيضا : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 149 .
[5] الموسوعة العربية الميسرة ، تحت إشراف محمد شفيق غربال ، دار إحياء التراث العربي ، ج 2 ص: 1349 .

و ثانيا إن ابن رشد لما كان يعتقد بأزلية العالم ،و دافع عنها و انتصر لها ، و وجدها تتعارض مع دين الإسلام ، أوّل النصوص الشرعية تأويلا تحريفيا لكي يُطوّعها و يُوظّفها لخدمة مذهبيته الأرسطية في قولها بأزلية العالم . فمن تأويلاته أنه قال : ((إن الحدوث الذي صرّح الشرع به في هذا العالم ، هو من نوع الحدوث المشاهد ههنا . و هو الذي يكون في صوّر الموجودات)) التي تسميها الأشعرية صفات نفسية ،و يُسميها الفلاسفة صورا ، و هذا الحدوث ((إنما يكون من شيء آخر إلى زمان)) ،و يدل على ذلك قوله تعالى : ((أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ)) —سورة الأنبياء : 30 – ،و ((ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ)) —سورة فصلت : 11 –. و أما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري ؟ ، فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس ، لأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور)) .و أما الذي ((تزعمه الأشعرية من أن طبيعة الممكن–أي المخلوق– مُخترعة وحادثة من غير شيء ، فهو الذي يُخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم بحدوث العالم و لم يقل . فما قالوا —أي الأشاعرة– إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين و لا يقوم عليه برهان))[1] .

و قال أيضا : إن الله تعالى أخبر ((أن العالم وقع خلقه أياه في زمان ،و أنه خلقه من شيء ، إذ كان لا يُعرف في الشاهد مُكوّن إلا بهذه الصفة ، فقال سبحانه– مُخبر عن حاله تعالى قبل كون العالم– : ((وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء))– سورة هود : 7 – ،و قال تعالى : ((إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ))– سورة الأعراف : 54 –، و ((ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ)) —سورة فصلت : 11 –))[2] .

و ردا عليه أقول : أولا إن ابن رشد لم يلتزم بالمنهج الصحيح في فهم النصوص الشرعية المتعلقة بخلق العالم . فلم يأخذ بالمعنى الصحيح للفظي الخلق و الإبداع ، و أخذ منهما ما يتفق مع مذهبيته الأرسطية ، ففهمهما بمعنى الإخراج و التحوّل ،و ليس بمعناهما الصحيح المفهوم من موقعهما في النص الشرعي . فلفظ الخلق من معانيه في اللغة العربية : إبداع الشيء على مثال لم يُسبق إليه . و إحداث الشيء بعد أن لم يكن . و إيجاد الشيء بعد أن لم يكن موجودا[3] . و من معانيه عند علماء الشريعة : الإنشاء و الإيجاد من العدم .و الابتداع على غير مثال .و إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن[4] .

---

[1] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 259 .

[2] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 171 .

[3] ابن منظور : لسان العرب ، ج 10 ص: 858 .و مرتضي الزبيدي: تاج العروس ، ج 1 ص: 6294 , و ابن الأثير : النهاية في غريب الأثر ، المكتبة العلمية ، بيروت ، 1979 ، ج 2 ص: 144 .

[4] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ، ج 2 ص: 691 . و البغوي : تفسير البغوي ، ج 1 ص: 88 . و الطبري : تفسير الطبري ، ج 4 ص: 504 .و السيوطي و الجلال أحمد المحلي : تفسير الجلالينط1، دار الحديث ، القاهرة ، ج 1 ص: 733 . و ابن حجر : فتح الباري ، دار المعرفة ، بيروت ، 1979 ، ج 12 ص: 377 . و الشوكاني : تفسير الشوكاني ج3 ص: 139 .

و أما معنى الخلق في القرآن الكريم فله معنيان واضحان ، أولهما إيجاد شيء من شيء ، لقوله تعالى: ((خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ))- سورة الرحمن :14- 15 - . و ثانيهما إيجاد شيء من غير أصل و لا احتذاء ، لقوله تعالى : ((إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ))- سورة يونس : 3 – ، فلم يقل لنا أنه خلق ذلك من مادة سابقة كما في النوع الأول ، فهذا المعنى هو الذي يُسمى خلق شيء من لا شيء ، بدليل قوله تعالى ، : ((إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ))-سورة يس : 82 - ،و ((هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ))-سورة غافر : 68 - ، فإرادة الله إرادة مطلقة تخلق ما تشاء ، من شيء و من غير شيء ، فيندرج في هاتين الآيتين النوعان السابقان ،و الله تعالى أعلم بالصواب .

و أما لفظ الإبداع فمن معانيه في اللغة : الاختراع على غير مثال سابق[1] .و يُستعمل في الشرع في حق الله تعالى بمعنى إيجاد شيء بغير آلة و لا مادة ، و لا زمان و لا مكان ، كقوله تعالى : ((بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ))- سورة البقرة : 117 - , و هذا المعنى لا يُستخدم إلا في حق الله تعالى ، لهذا قال سبحانه : ((أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ))- سورة النحل : 17 - ، فهذا الخلق بمعنى الإبداع الذي معناه الخلق من عدم [2] .

لكن ابن رشد-في تأويله لآيات خلق العالم- لم يأخذ بالخلق و الإبداع بمعناهما الدال على إيجاد الشيء من لا شيء حسب الآيات التي ورد فيها هذان اللفظان ،و إنما حملها كلها على المعنى الأرسطي الذي يرى الخلق هو مُجرد إخراج ما بالقوة إلى الفعل ، وفق عملية التكوّن و الفساد في العالم الأرضي . و فعله هذا لا يصح ،و هو انحراف منهجي خطير في الفهم الصحيح للشرع .

و ثانيا إن استشهاده بالنصوص الشرعية كان انتقائيا ، فأخذ ما وافقه و أوّله تأويلا تحريفيا ، و أغفل قسما آخر كأنه غير موجود تماما ؛ و هذا ليس من الحياد و النزاهة العلمية في شيء . فكان من الواجب عليه أن يجمع كل النصوص و يُرجع الفروع إلى الأصول ،و المتشابه إلى المحكم ،و يفهما وفق الفهم الصحيح للشرع أنطلاقا من الكتاب و السنة ، و منهج السلف الصالح ،و العقل الصريح و العلم الصحيح . فالآيات التي ذكرها على طريقته التأويلية التحريفية ، كان عليه أن يردها إلى آيات أخرى أعم منها و يفهمها من خلالها ،و وفق تفاصيل خلق العالم التي ذكرتها النصوص الشرعية الأخرى ، التي نصت على أن الله تعالى فعال لما يرد ، و على كل شيء قدير ،و خلاق عظيم ،و أنه خالق كل شيء ، كقوله تعالى : ((وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً))-سورة الفرقان : 2 - .

و هو في تحريفه للنصوص الشرعية كان مُغالطا أيضا ، لأن الشرع نص صراحة مرارا و تكرارا على أن العالم خلقه الله تعالى بعد أن لم يكن ، فهو مخلوق له بداية و له نهاية لا محالة ، و هذا يتناقض تماما مع

---

[1] محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح ، دار الهدى ، الجزائر ، ص: 36 .
[2] الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن ، ص: 95 ، 433 .

ما يعتقد ابن رشد و أصحابه من أن العالم أزلي خالد لا بداية له و لا نهاية . و عليه فهو مُغالط ،و لا ينفعه إذا كان العالم خُلق من شيء سابق أو من لا شيء ، لأن في الحالين أن العالم مخلوق له بداية و له نهاية ،و هذا لا يقول به ابن رشد و أصحابه . فلماذا هذا التحريف و التغليط ،و التلاعب بالنصوص ؟ ! .

و ثالثا إن قوله بأن الحدوث الذي صرّح به الشرع هو من نوع الحدوث المشاهد على الأرض ، فهو ليس صحيحا على إطلاقه ، لأن الله تعالى أخبرنا أنه يخلق من شيء و من لا شيء ، كقوله تعالى : ((إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ))-سورة يس : 82 - ،و هذا أمر سبق أن بيناه . كما أن استشهاده بقوله تعالى : ((أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ))-سورة الأنبياء : 30 - ، و ((ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ))-سورة فصلت : 11 - ، فهو استشهاد في غير محله ، لأن هذه الآيات وصفت مرحلة مر بها خلق العالم ، و لا علاقة لها بالمادة التي خُلقت منها ، أهي من شيء ، أو من لاشيء .و لا علاقة لها أيضا بالمخلوقات التي كانت قبلها ، كالعرش و الماء ، فلكل مخلوق مادته و زمانه و مكانه، و هو مخلوق لله تعالى ، يخلقه متى أراد و مما أراد ، من شيء و من غير شيء ، فهو سبحانه فعال لما يريد ،و على كل شيء قدير .

و أما قوله بأن الله خلق العالم في زمان و مادة ، لأنه لا يُعرف في الشاهد مُكوّن إلا بهذه الصفة ،و الله تعالى قد أخبر عن حاله قبل خلقه للعالم ، في قوله : ((وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ))- سورة هود : 7 - ،و (((ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ))-سورة فصلت : 11 - ، فإن احتجاجه هذا لا يدل على ما ذهب إليه ، لأن خلق العالم لا علاقة له بالمخلوقات التي كانت قبله ، و لا في ذلك إشارة إلى المادة التي خُلق منها العالم . و أما مسألة الزمان فهي ليست مشكلة في الشرع أصلا ، لأنه لما خلق الله العالم ظهر المكان و الحركة ، و الزمان و المادة . و إنما الزمان مُشكلة عند ابن رشد و أصحابه المشائين القائلين بأزلية العالم و الحركة .و أما الزمان الذي كان قائما قبل خلق الله للعالم ،و المتعلق بالمخلوقات الأخرى ، فهو زمان خاص بها ، و لا دخل له بزمان عالمنا ، لأن الزمان نسبي ،و الله تعالى لا يحده زمان و لا مكان ،و هو خالق كل شيء ،و فعال لما يريد .

و أما تأكيده على أن السماء أزلية دائمة ، لا مبدأ لها و لا نهاية ، فهو كلام باطل ،و لا يصح شرعا ولا عقلا و لا علما ، لأنه حكم على شيء غائب عنه نشأة و مصيرا ،و لم تكن بين يديه معطيات صحيحة علمية ،و لا عقلية ،و لا شرعية تُمكّنه من إصدار ذلك الحكم القاطع بأن العالم أزلي أبدي . و إنما العكس هو الصحيح ، فقد كانت أمامه نصوص شرعية كثيرة و واضحة ، نصت صراحة على بطلان ما ادعاه ، و التي أكدت على أن العالم مخلوق و أنه سينتهي لا محالة ، كقوله تعالى : ((وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً))-سورة الفرقان : 2 - ،و ((كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ

وَالْإِكْرَامِ))- سورة الرحمن :26- 27 - ، و ((إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ))-سورة التكوير : 1-2- ، و ((إِذَا السَّمَاء انفَطَرَتْ))- سورة الانفطار : 1 - ، و ((يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُواْ للهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ))- سورة إبراهيم : 48 - . فلماذا أغفل هذه النصوص ؟ ،و و هو قد ذكر بعض الآيات التي تدل على خلق السموات و الأرض في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة[1] ، لكنه ناقض نفسه عندما قرر عكس ذلك تماما و صراحة في كتابه تلخيص السماء و العالم ، الذي أكد فيه على أزلية العالم و أبديته[2] ،و جعل الشرع وراء ظهره ،و خالفه صراحة ، في أمر معروف من دين الإسلام بالضرورة ! فلماذا هذا التدليس و التغليط ،و الازدواجية في الخطاب ؟ ! .

و رابعا إنه كما أن زعم ابن رشد بأزلية العالم و أبديته لم يصح شرعا ، فإنه لم يصح علما أيضا بدليل الشواهد الآتية : أولها إن العلم الحديث أثبت أن العالم ليس أزليا ، و له بداية قُدرت ب: 13 مليار سنة ، و أنه ستكون له نهاية حتمية[3] . و ثانيها إن ابن رشد كان قد زعم أن العالم العلوي أزلي لا يفسد و لا يتحلل في الجسم و لا في الحركة. و هذا زعم باطل ، لأن الأبحاث العلمية الحديثة أثبتت أن العالم يسير إلى الانهيار و الفناء ، و أن الشمس –مثلا- في طريقها إلى الزوال بسبب ما تفقده من طاقتها تدريجيا . و أن النجوم في حالة ميلاد و فناء من القديم إلى يومنا هذا ، و لها آجال مُحددة تُولد فيها و تموت كالآدميين . و تبين من الحسابات العلمية أن الأرض عند تكوّنها كان يومها يُساوي 4 ساعات ، و هو اليوم يُساوي 24 ساعة ، بسبب تباطؤ سرعتها المحورية[4] .

و الشاهد الثالث مفاده أن ابن رشد ادعى أن العالم العلوي يختلف في مادة تكوينه عن العالم السفلي ، فالأول مُكوّن من عنصر الأثير ، له خصائص الجوهر السماوي الأزلي . و أما الثاني –أي العالم السفلي- فمُكوّن من العناصر الأرضية الأربعة المعروفة ، و هي : الماء ، و النار ، و التراب ، و الهواء ، و هي أزلية أيضا . و زعمه هذا باطل شرعا و علما . فأما شرعا فإن الله تعالى نص صراحة في القرآن الكريم ، على أن العالم بأسره خُلق من مادة واحدة ، في قوله تعالى : ((أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ))- سورة الأنبياء : 30 - . و أما علما فقد تبين حديثا أنه يُوجد تشابه كبير بين مكونات العالمين العلوي و السفلي ، لأن العالم بأسره أصل مادته واحدة ، حسب نظرية الانفجار العظيم. فالشمس مثلا ، من مكوناتها : غازا

---

[1] سبق ذكر بعضها ، لكن أنظر مثلا ، ص : 71 .

[2] أنظر ، ص: 188 .

[3] دافيد برجاميني : الكون ، دار الترجمة ، بيروت ، ص: 98 . و منصور حسب النبي : الزمان بين العلم و القرآن ، ص: 108، 122 .

[4] الكون ، ص: 50، 91، 98 . و آن تري هوايت : النجوم ، ترجمة إسماعيل حقي ، ط7 ، دار المعارف ، مصر ، 1992 ، ص: 20 ، 21 . و روبرت أغروس و جورج ستانسيو : العلم في منظوره الجديد ، المجلس الوطني للثقافة ، الكويت ، ص: 9 ، 60 ، 61 . و منصور حسب النبي : نفس المرجع ، ص: 89 ، 100 .

الهيدروجين و الهليوم ، يمثل فيهيا الأول 4/3 من كتلتها .و هذان الغازان موجودان في الغلاف الغازي للأرض[1] .

و الشاهد الرابع –و هو الأخير– مفاده أن ابن رشد أدعى أن الزمان أزلي بناء على أزلية المادة و الحركة ، و هذا زعم لا يصح شرعا و لا علما . فأما شرعا فبما أن الله تعالى نص على أن العالم مخلوق ، فبالضرورة أن ما ترتب عن هذا الخلق من مادة و زمان و حركة و مكان ، يكون مخلوقا أيضا . و أما علما فإن الأبحاث العلمية الحديثة دلت على أن العالم مخلوق ، له بداية زمانية مُحددة حدثت عند حدوث الانفجار العظيم ، فبدأت لحظة الصفر التي هي لحظة بداية الكون بمادته و زمانه و مكانه علما بأن الزمان هو افتراض ذهني لا وجود له –فيزيائيا– قبل الخلق[2] .

و خامسا إن إنكاره على القائلين بالخلق من عدم –أي من لا شيء – ،و قوله بأن ذلك إذا تُؤمل بالحقيقة فهو ليس من شريعة المسلمين ،و لا يقوم عليه برهان . فهو قول لا يصح شرعا و لا عقلا و لا علما . فأما شرعا فإننا إذا تأملنا النصوص الشرعية تبين منها أنها نصت على وجود نوعين من الخلق ، هما : الخلق من مادة سابقن , الخلق من لا شيء ،و هذا أمر سبق أن بيناه و وثقناه .

و أما عقلا فإن تبريراته التي ذكرها في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة[3] ما هي إلا ظنون و تخمينات بناها على مُقدمات ظنية وهمية ، لا تصمد أمام العقل الصريح ،و لا النقل الصحيح ، و لا العلم الصحيح . فالعقل مثلا لا يمنع الخلق من عدم بالنسبة للخالق عز وجل ، فهو –أي العقل– إذا حكم باستحالة الإنسان أن يُوجد شيئا من لا شيء ، أو أن يُظهر شيئا من عدم ؛ فإنه لا يُحيل ذلك في حق الله تعالى ، لأنه هو الخالق ، و كيف يكون خالقا ،و لا يستطيع أن يخلق من شيء و من غير شيء ؟ ! ، فالمخلوق هو الذي يعجز عن الخلق ،و أما الخالق فلا يُعجزه شيء ، فهو يخلق من شيء ، و من غير شيء . لذا قال سبحانه و تعالى : ((أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ))– سورة النحل : 17 – .

و أما علما فإن فكرة الخلق من عدم–أي من لاشيء– أصبحت لها مكانتها في علم الفيزياء الحديثة ، و عنها يقول الفيزيائي منصور حسب النبي : ((و ياليتها من نتيجة مذهلة يتحدث عنها علماء الفيزياء الآن ، بعدما كانوا قديما يقولون : إن المادة و الطاقة لا تفنى و لا تُستحدث ،و هذا صحيح طبعا في طور التسخير–أي بعد الخلق– ، أما في طور الخلق الإلهي فهناك قانونان ، أحدهما : كن فيكون من جهة ، و الخلق من عدم من جهة أخرى)) .و الخلق من عدم لا يحتاج مطلقا إلى زمن سابق لأن

---

[1] منصور حسب النبي : نفس المرجع ، ص: 108 . و الكون ، ص: 13 ، 87 .

[2] منصور حسب النبي: نفس المرجع ، ص: 89، 119 ، 120 ، 121 ، 126 . و محمود فهمي زيدان : من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1982 ، ص: 117 . و العلم في منظوره الجديد ، ص: 9 ، 21، 60 ، 61 ، 46 .

[3] أنظر مثلا ص: 50 .

الزمان هنا هو افتراض ذهني لا وجود له فيزيائيا عند بداية الخلق ، و هو ما يُسمى في الفيزياء الحديثة بأنه ((قفزة كمية في الزمكان دون حاجة لمادة أو طاقة)) [1] .

و قال أيضا : إنه يجب التمييز بين الخلق من عدم بلا زمن ،و الخلق بالأمر الإلهي المسخر بقوانين ثابتة ، و هو الخلق من مادة سابقة , و الخلق الأول لا يتم إلا ب : كن فيكون ،و لا يحتاج لزمان و لا لمادة ، و لا لطاقة . فهو خلق من لا شيء في لا زمن ،و عندما يُوجد هذا النوع من الخلق يصبح خاضعا للنوع الثاني من الخلق الذي هو في طور التسخير الخاضع –في المكان و الزمان– لمقادير محددة ثابتة يدرسها العلماء . و قال الفيزيائي ستيفن هوكنج : ((إن لحظة الانفجار العظيم لا تخضع لقوانيننا العادية الفيزيائية ، لأنها تُوحي لنا بالخلق من عدم))[2] .

و بناء على ما ذكرناه ، فمن الذي قوله ليس من شريعة المسلمين و لا برهان عليه ، أهم القائلون بإمكانية الخلق من عدم –أي من لا شيء– ، أم هم المنكرون للخلق من عدم القائلون بأزلية العالم و أبديته كابن رشد و أصحابه ؟ ! . إنه زعم ابن رشد و أصحابه هو الذي ليس من شريعة الإسلام ،و لا سند صحيح له من العقل و لا من العلم .

و إتماما لهذا الموضوع أُشير هنا إلى آراء بعض الباحثين المعاصرين في موقفهم من قول ابن رشد بأزلية العالم و ما يتصل به ، أذكر منهم أربعة ، أولهم الباحث مُحَمَّد عمارة ، إنه يرى أن أخذ ابن رشد بالتصوّر المادي للطبيعة في قوله بأزليتها و تأويله للشرع ، فيه تمثلت عبقريته ،و برزت القيمة الكبرى لإضافته الإبداعية التي أوصلته إلى إيجاد أرضية مشتركة بين المادية و المثالية[3] .

و قوله هذا لا يصح ،و فيه مبالغات لا مبرر لها ، بدليل الشواهد الآتية : أولها إنه سبق أن أقمنا الدليل الشرعي و العقلي و العلمي على بطلان موقف ابن رشد في قوله بأزلية العالم و ما يتصل به .و تبين أيضا أنه –أي ابن رشد– مارس التأويل التحريفي في تعامله مع النصوص الشرعية ، مارسه تأويلا و إغفالا بطريقة انتقائية موجهة للانتصار لمذهبيته الأرسطية القائلة بأزلية العالم . فهل عمل كهذا يُسمى عبقرية و إبداعا ؟ ! .

و الشاهد الثاني مفاده أن القول بأزلية العالم و الإقرار بالخالق ليس جديدا ،و لا أبدعه ابن رشد ، الذي هو على طريقة سلفه أرسطو و أصحابه المشائين ، فأية إضافة إبداعية أضافها بعبقريته المزعومة ؟ ! . و الشاهد الثالث مفاده أن ابن رشد أخطأ في محاولته التأويلية التحريفية في تعامله مع النصوص الشرعية و انتصاره للأرسطية ، فخالف الشرع و العقل و العلم في قوله بأزلية العالم . و من هذا حاله لا يصح وصف ما قام به بأنه عمل عبقري و إبداعي ، و إضافة لها قيمة كبرى .

---

[1] منصور حسب النبي : المرجع السابق ، ص: 123، 124 ، 126 .
[2] نفس المرجع ، ص: 128 .
[3] محمد عمارة : المادية و المثالية ، ص: 61 .

و الشاهد الأخير — و هو الرابع– ، مفاده أن طريقة ابن رشد في ربط العلاقة بين القول بأزلية الطبيعة و الإقرار بالخالق القائمة على الحركة التي يُحركها عشقها لمعشوقها ،و الذي هو علة غائية للعالم ، هي طريقة ضعيفة جدا جدا ، و لا تستحق أن تُسمى عبقرية و لا إبداعا ، و لا تصلح أن تكون أرضية مشتركة بين المادية و المثالية . لأن طريقته خالف بها الشرع و العلم ،و لا تقوم على أساس عقلي صحيح ، و إنما قامت على مقدمات ظنية وهمية ،و لم تقم على أساس اللزوم و الضرورة المنطقية بين الله و العالم . لأن القول بأزلية العالم و أبديته و طبيعته الإلهية المتمثلة في العقول المفارقة ، تجعل العلاقة بينه و بين الله تعالى ليست ضرورية ،و يمكن الاستغناء عنها . لأنه بما أن العالم أزلي و عقوله خالدة أزلية ذات طبيعة إلهية ،و لها تصرّف في العالم ، فيمكننا أن نقول : إن ذلك العالم كان في مقدوره أن يستغني عن ذلك المعشوق الذي حركه بعشقه له ، لأنه يتصف بصفات إلهية تجعله ليس في حاجة إلى تلك الحركة المزعومة . فالعلاقة بينهما علاقة ظنية وهمية لا علاقة ضرورة و لزوم .

و هذا خلاف ما إذا قلنا بما يقوله الشرع و العقل الصريح و العلم الصحيح ، من أن العالم مخلوق بعد أن لم يكن ، حيث تصبح العلاقة بين الله و العالم علاقة ضرورة و تلازم ، لأنه لا مخلوق دون خالق ، فبما أن المخلوق موجود فالخالق موجود بالضرورة ، لأنه لا بد للمخلوق من خالق أزلي خلقه . هذا هو منطق الشرع و العقل و العلم ، و هذه هي العبقرية و الإبداع ، اللذان يقومان على إلهيات الشرع التي تجمع بين المادية و المثالية بالطريقة الصحيحة .و أما تحريفات و تلفيقات ابن رشد و أصحابه ، فهي ليست من العبقرية و لا من الإبداع في شيء .

و أما ثاني هؤلاء الباحثين فهي زينب الخضيري ، إنها ترى أن قول ابن رشد بالخلق المستمر —أي دوام الفاعلية– مكنه تماما من حل((مشكلة قدم أو حدوث العالم ، فالخلق مستمر منذ الأزل و إلى الأبد . فالعالم قديم زمانا و إن كانت له علة خالقة هو الله ، الذي لا يكف عن الخلق ، فالعالم قديم دائم)) .و هو قد حل أيضا مشكلة علاقة الهيولى–المادة الأولى– بالمحرك الأول–أي الله– ، فمع قوله بقدمها موافقا لأرسطو ، فإنه جعلها في نفس الوقت مخلوقة ، و بهذا يكون قد حافظ على سلامة العقيدة . و قالت أيضا : ((إن العقل وحده لا يستطيع القطع أبدا بأحد الرأيين : هل العالم قديم أم حادث ؟ ... لأن القولين يتطلبان منا في الحالين الخروج من الزمان ،و بالتالي تحقيق المستحيل)) ، فالاستدلال العقلي لا يستطيع إثبات أحد الرأيين[1] .

و ردا عليها أقول : أولا إن ما ذكرته الباحثة في قولها الأول ، هو مرتبط بدوام الفاعلية ، المعروف بحوادث لا أول لها ، و قد سبق أن ناقشنا هذه المسألة ، و تبين خطأ ابن رشد فيها ، مما يعني أنه لم يقدم حلا ،و إنما طرح مشكلة عجز عن حلها ، و خاض — من خلالها — في أمور غيبية لا يمكنه البت

[1] زينب محمد الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص: 235 ، 238، 239 .

النهائي فيها إلا عن طريق الوحي . و هذا لم يفعله ابن رشد –مع وجود الوحي بين يديه– ، فلو عاد إليه و اتخذه منطلقا له في هذه المسألة ، لوجده ينص على خلاف ما ذهب إليه .

و الحل الذي أدعت أن ابن رشد قدمه ليس حلا جديدا ، فهو رأي قديم قال به الدهريون المؤمنون به و المنكرون له على حد سواء . و قوله بالأزلية هو قول دهري ، يصدق عليه قوله تعالى : ((وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ))- سورة الجاثية : 24 - ،و رد عليهم ردا مُفحما عندما نص على أن قولهم ليس لهم فيه علم و لا برهان ، و إنما أقاموه على الظن ، الذي لا يغني من الحق شيئا ، الذي قال فيه سبحانه و تعالى : ((وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنّاً إَنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً إِنَّ اللّهَ عَلَيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ))- سورة يونس : 36 - .

و بناء على ذلك لا يصح أن يُقال : إن ابن رشد حل مشكلة القدم و الحدوث ، لأننا نعلم أن رأيه القائل بأزلية العالم و دوام الفاعلية ، هو رأي لا يصح شرعا و لا علما ،و هذا أمر سبق أن أثبتناه و وثقناه .و من هذا موقفه لا يصح أبدا القول بأنه حل مشكلة الحدوث و القدم ، و إنما هو ساهم في تعقيد المشكلة انطلاقا من خلفيته المذهبية الأرسطية . علما بأن القول بأزلية العالم هي المشكلة ،و ليس القول بحدوثه و خلقه هو المشكلة ،و إنما القول بخلقه هو الحل الموافق للشرع و العقل و العلم .

و ثانيا إن قولها : إن ابن رشد حل مشكلة علاقة الهيولى بالمحرك الأول . هو قول لا يصح ، لأن ابن رشد قال برأي أرسطو في أزلية العالم بما فيه مادة الأرض –الهيولى الأولى– ،و وافقه أيضا على أن عملية التكوّن الفساد على الأرض هي أزلية أيضا ،و إنما الفساد يلحق الأفراد لا أنواع الكائنات[1] .و هذه المزاعم كلها باطلة شرعا و علما ، سبق أن بينا بطلانها . و عليه فلا يصح القول أبدا الزعم بأن ابن رشد حافظ على سلامة العقيدة !! ، و إنما هو خالفها و جنى عليها ، عندما قال بأزلية العالم و أبديته .

و أما قولها الأخير بأن العقل لا يستطيع القطع أبدا بحدوث العالم أو بأزليته ، فهو حكم قطعي لا يصح إصداره عقلا ، لأنه لا يُوجد مانع عقلي ينص على أن العقل وحده لا يستطيع القطع أبدا بأحد الرأيين إلا بالخروج من الزمان . فهو حكم ليس لازما من لوازم العقل ،و لا ضرورة من ضروراته . فلا يُوجد أي مانع عقلي من أن يبدأ العقل بالتأمل و البحث و الاستنتاج ليصل إلى الترجيح ثم إلى اليقين في أمر حدوث العالم من دون أن يخرج من الزمان ، مما يعني أن الأمر ممكن و ليس مستحيلا . و يُؤكد ذلك أن الله تعالى أمر الإنسان بالسير في الأرض و النظر و البحث فيها ليصل إلى معرفة كيفية بداية الخلق ، في قوله سبحانه : ((قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ))- سورة العنكبوت : 20 - ، فلو كانت معرفة بداية خلق العالم و حدوثه

[1] سبق توثيق ذلك ،و أنظر أيضا : زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد ال طبيعية ، ص: 138 . و الموسوعة الفلسفية ، ص: 46 .

مستحيلة ما أمر بها الله تعالى عباده بالسير في الأرض لمعرفتها ،و بما أنه أمر بها فهي ممكنة و ميسرة لمن اتبع المنهج العلمي الصحيح . و هذا أمر قد تحقق فعلا في العصر الحديث عندما اتبع الإنسان المنهج العلمي الصحيح الذي أمر به الله تعالى ، فأصبح من الثابت علميا أن الكون له بداية و له نهاية ،و ليس أزليا و لا أبديا كما ادعى ابن رشد و أصحابه .

و أما الباحث الثالث فهو مُحَمَّد عابد الجابري ، فقد ذكر أن ابن رشد في تناوله لمسألة حدوث العالم تعامل مع ((فكر أرسطو كما هو متحررا من الإشكالات التي يطرحها اللاهوت المسيحي و علم الكلام الأشعري، ... فقد تطرق إلى المسألة —و هو يشرح أرسطو- من موقع الباحث المحايد المتحلي بالموضوعية و الأمانة العلمية)) . ثم أورد قولا لابن رشد يقول فيه : ((و نحن نقول في ذلك بحسب قوتنا و استطاعتنا ،و بحسب المقدمات و الأصول التي تقررت لدينا من مذهب هذا الرجل-أي أرسطو- الذي وجدنا مذهبه كما يقول الأسكندر الأفروديسي أقل المذاهب شكوكا ، و أشدها مُطابقة للواقع ،و أكثرها موافقة له و ملاءمة ،و أبعدها عن التناقض))[1] ,

و قوله هذا غير صحيح في معظمه ، لأن ابن رشد إذا كان مُتحررا من اللاهوت المسيحي و الكلام الأشعري ، فإنه كان مُقيدا بالأرسطية و لم يكن مُتحررا من أغلالها ،و كان منتصرا لها و مدافعا عنها ،و مُتعصبا لها ،و لم يكن منتقدا لها على كثرة مُخالفتها للشرع و العقل و العلم[2] . فرجل هذا حاله لا يصح القول بأنه كان مُحايدا ، فهو لا يختلف عن أي باحث مُتعصب ينتصر لمذهبه بحق و بغير حق .

و أما قوله بأنه كان مُتحليا بالموضوعية و الأمانة العلمية ، فهذا لا يصدق عليه في كل أحواله ، و لا في كل المسائل التي خاض فيها . فقد تبين بالأدلة الدامغة أنه كان مزدوج الشخصية و الخطاب ، و مارس التأويل التحريفي في تعامله مع النصوص الشرعية ، و كثيرا ما كان مُدلسا مُغالطا في مؤلفاته العامة الموجهة لجمهور المسلمين ، فقرر فيها أمورا خالفها صراحة في كتبه الفلسفية . فهل رجل هذا حاله يُقال : إنه كان متحليا بالموضوعية و الأمانة العلمية ؟ ! .

و أما آخرهم فهو الباحث محمود فهمي زيدان ، إنه يرى أن نُصوص ابن رشد في قدم العالم أو حدوثه مُحيرة ، لأنه يمكن تفسير موقفه بأنه نصير القِدم بأدلة مُشتقة من أراءِ أرسطو ، و يقول في ((نفس الوقت أن الله علة وجود العالم، و صانعه و خالقه و مُبدعه ، بل يستدل على القِدم من بعض الآيات القرآنية ليقول ليس بالقرآن نص على أن العالم خُلق من عدم محض)).و لكن يمكن تفسير نصوصه على أنه مُتردد بين القدم و الحدوث ، علما بأن الانطلاق من التسليم بما ((ورد في الكتب المقدسة من أن الله خالق الكون ، هو أساس تصوّر حدوث العالم ، فإذا لم نبدأ هذه البداية فحجة القِدم أقوى من حجة الحدوث)) .و أما الفلاسفة الذين ((لم تنزل في أرضهم أديان سماوية ، أو لم يُؤمنوا بها ،

---

[1] الجابري : ابن رشد ، ص: 170 .

[2] ذكرنا نماذج كثيرة من ذلك ،و سنذكر نماذج أخرى كثيرة في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى .

فتصوّر القِدم هو الراسخ ،و لا ينشأ الحدوث على الإطلاق . و أساس القول بالقدم عند أنصار القدم هو اعتقادهم بالمبدأ : لا شيء يُوجد من لا شيء . و أن هذا الشيء لن يكون الله ، لأنهم لم يتصوّروا خلق إله لا مادي لعالم مادي من ذاته))[1]

و أقول : نعم إن نصوص ابن رشد ظاهرها مُتناقض في موقفه من مسألة حدوث العالم أو أزليته ، لكن حقيقة أمره أنه لم يكن متناقضا و لا مترددا ، لأنه كان يتعمد الازدواجية في الخطاب في المسائل الفلسفية الأرسطية المخالفة للشرع ، فكان ينطلق في نظرته إليها من خلفيته الأرسطية ، فما وافقها من الشرع قبله ،و ما خالفها منه أوّله ، أو أغفله و أهمله . ففي كتبه العامة يُظهر موقفه من الشرع و تأويله له ،و قد يُظهر أيضا موقفه الفلسفي بطريقة أو أخرى . لكنه في كتبه الفلسفية يُصرّح بموقفه الفلسفي الأرسطي المخالف للشرع صراحة من دون لف و لا دوران ،و بلا تأويل للشرع ، بل و من دون ذكر له أصلا ،و كأن الأمر عادي للغاية ، و قد مار س ذلك في كتابيه تلخيص ما بعد الطبيعة ،و تلخيص السماء و العالم ،و هذا أمر سبق إثباته و توثيقه ، كموقفه من الصفات و أزلية العالم .

و أما قوله بأن حُجج قِدم العالم أقوى من حجج حدوثه ، فهذا لا نوافقه عليه ، و العكس هو الصحيح بفارق كبير بين الحجتين .و الحَكَمُ هنا ليس ما قاله فلاسفة اليونان و لا غيرهم ، و إنما العقل الفطري الطبيعي البريء من الانحرافات الفكرية . و ذلك أن القول بقِدم العالم و أزليته يقوم أساسا على ظنون و توهمات غيبية ، هي رجم بالغيب ، و قول بلا علم ؛ قامت على مقدمات ظنية لمحاولة معرفة أصل العالم أهو مخلوق أم أزلي ؟ . و القائلون بالقدم هم الدهريون الذين ذكرهم الله تعالى في قوله : ((وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ))-سورة الجاثية : 24 - . فالله تعالى حكى زعمهم و انتقدهم في مستندهم العقلي بأنه لا يقوم على العلم ،و إنما أقاموه على الظن ،و الظن لا يُغني من الحق شيئا .

و أما القول بحدوث العالم فهو خلاف ذلك ، فحجته أقوى بكثير من حجة القائلين بأزليته . و حججه تستند إلى الملموس و الاستنتاج العلمي الصحيح الذي لا تتخلله ظنون و توهمات ، و الدليل على ذلك الشواهد الآتية : أولها إن الإنسان إذا نظر في ذاته نظرة علمية دقيقة فاحصة تبيّن له أنه مخلوق ضعيف ، له بداية و له نهاية . و هذا يصدق على كل الكائنات الحية التي نراها على الأرض .و أما الزعم -بما قاله المشاؤون- بأزلية الأنواع فهو مجرد ظن لا دليل على صحته ، عكس مسألة خلق الإنسان كفرد فهي مسألة محسومة لا شك فيها .

و الشاهد الثاني مفاده أن مظاهر الطبيعة تشهد على أنها مُسخرة لخدمة الإنسان ، و قائمة على قانون العلية ، الذي يقوم الافتقار . فلكل معلول علة ، و لكل علة معلول ، و هكذا دواليك . مما يعني أن العالم بأسره مُفتقر إلى خالق خلقه .

---

[1] محمود فهمي زيدان : المرجع السابق ن ص: 132 ، 135 .

و الشاهد الثالث مفاده أنه بما أن العالم السفلي مشهود بأن كائناته مخلوقة زائلة لها بداية و نهاية ، فلماذا لا يكون كل العالم على هذه الحالة ؟ . بمعنى أنه يكون مخلوقا زائلا مُفتقرا إلى غيره ، خاصة و نحن نرى العالم مُسخّر يسير وفق نظام مُحكم . فإذا كان هذا الإنسان العاقل المريد مخلوقا ، فمن باب أولى أن تكون الجمادات و المخلوقات الأخرى هي أيضا مخلوقة .

و الدليل القاطع على صحة ما قلناه أمران : أولهما أن الشرع الحكيم أكد على ما قلناه في آيات كثيرة جدا ، تكلّمت عن الفطرة ،و تسخير العالم للإنسان .و ثانيهما أن العلم الحديث هو أيضا أثبت بأدلة كثيرة على أن العالم حادث مخلوق منذ أكثر من 13 مليار سنة ،و هو سائر إلى الزوال .

لكن القائلين بقدم العالم ليس لهم إلا الشبهات المخالفة للشرع و العلم و العقل الفطري الصريح .و موقفهم ما هو إلا رجم بالغيب ،و هروب من الواقع المحسوس ،و تعلق بالظنون و الأوهام ، و من هذا حالهم لا يصح أن يُقال: إن حجتهم في القدم أقوى من حجة القائلين بالحدوث .

و أما ذكره لمبدأ : لا شيء يُوجد من لا شيء ، فقد سبق أن تطرّقنا إليه عندما تناولنا موضوع الخلق من عدم ، و بيّنا تهافته شرعا و عقلا و علما ، و أنه لا يقوم على أساس علمي صحيح ، و إنما يقوم على ظنون و شبهات و تخمينات لا تغني من الحق شيئا .

و قبل إنهاء مبحثنا هذا أُشير هنا إلى أن ابن رشد كان ظاهر التناقض في موقفه من خلق العالم و أزليته ، بدليل الشواهد الآتية : أولها إنه قرر طريقة القرآن الكريم في خلق العالم في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة ،و ذكر أن العالم مخلوق مُخترع مفعول لله تعالى . لكنه خالف ذلك في كتابيه تلخيص ما بعد الطبيعة ،و تلخيص السماء و العالم ، عندما قال: إن العالم أزلي أبدي . فهذا تناقض صارخ وقع فيه ابن رشد ! ، فهو إما أنه ذكر ما قاله القرآن من باب العرض و التقرير و الوصف لِما جاء في القرآن ،و لم يقله اعتقادا و إيمانا بذلك . و إما أنه كان يقصد بالخلق و الفعل و الاختراع المعنى الأرسطي الذي يعني إخراج ما بالقوة إلى الفعل ،و لم يكن يقصد المعنى الشرعي للخلق . و إما أنه كان يعتقد الأمرين معا ، و هذا وارد و هو الصحيح ، لأنه يتفق مع قوله بأزلية العالم و أبديته. فهذه محاولة لتفسير تناقضه الذي ينطوي على التدليس و التغليط و التضليل للقراء .

و الشاهد الثاني مفاده أن ابن رشد قال : إن الفلاسفة قالوا بأن الله أخرج العالم من العدم إلى الوجود . لكنه قال أيضا : إن الفلاسفة لا يقولون بالخلق من عدم ،و يُخالفون الأشاعرة في قولهم بذلك ، ثم انتصر للفلاسفة و اشتد في نقد الأشاعرة[1] . و قوله هذا ظاهر التناقض على طريقته المزدوجة الخطاب ، فكان عليه أن يُحدد مقصوده بدقة و وضوح ، من دون غموض و لا تدليس ، لكنه لم يفعل ذلك و سار على طريقته التأويلية التحريفية الأرسطية في معنى العدم . فالعدم الذي أثبته للفلاسفة المقصود به إخراج ما بالقوة إلى الفعل ، الذي يعني إيجاد شيء من شيء. و أما العدم الذي نفاه عنهم

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت ، ص: 126، 127 ، 259 .

فهو إيجاد شيء من لا شيء . لكنه لم يُفرق بين المفهومين ، مما جعل كلامه ظاهر التناقض ، يتضمن تدليسا و تغليطا و تضليلا للقراء .

و الشاهد الثالث- و هو الأخير- مفاده أن ابن رشد وافق الفلاسفة -فيما حكاه عنهم- بأنهم قالوا: إن الله مريد مُختار ،و أفعاله صادرة عنه من غير ضرورة ، ذكر ذلك عنهم و دافع عنه ،و انتصر لرأيهم [1] . لكنه من جهة أخرى قال : إن العالم أزلي بالضرورة ،و أن الله لا يصدر عنه إلا واحد فقط باللزوم[2] . فهذا تناقض واضح ، كيف يكون الله مريدا مختارا يفعل من غير ضرورة ، ثم يكون العالم صدر عنه ضرورة ،و لا يصدر عنه إلا واحد باللزوم ؟ ! . إنه ذكر قوله الأول في كتابه التهافت الذي وجهه لجمهور المسلمين ،و ذكر قوله الثاني في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة الذي وجهه إلى الفلاسفة . ففي الأول ذَرّ الرماد في عيون المسلمين و غلّطهم ليرد بذلك الشناعات التي شنّع بها أبو حامد الغزالي على الفلاسفة في نفيهم لصفتي الإرادة و الاختيار . و في الثاني كشف عن حقيقة موقفه في نفيه للصفات الاختيارية القائمة بذات الله تعالى . و هذه الطريقة عودنا عليها ابن رشد ، فهو مزدوج الخطاب ، أرسطي المنطلق و الغاية ، ينتصر لأرسطيته بكل الوسائل المتاحة أمامه ، حتى و إن خالفت الشرع و العقل و العلم ، و أخلاقيات البحث العلمي النزيه .

و ختاما لهذا الفصل - و هو الثاني- يتبين منه أن ابن رشد لم يُوفق تمام التوفيق في عرضه لطريقة الشرع في إثبات وجود الله تعالى . فقد تخللتها نقائص كثيرة بسبب مذهبيته الأرسطية ، التي أوقعته في تناقضات و أخطاء فاحشة في موقفه من صفات الله ،و قوله بأزلية العالم .

و تبيّن أيضا أنه كان مزدوج الخطاب في المسائل الفكرية المتعلقة بالشرع و الفلسفة معا . فكان ظاهر التناقض في موقفه منها ، مُستخدما للتأويل التحريفي في مسألتي الصفات و أزلية العالم ، انتصارا لمذهبيته الإرسطية ؛ فكان همه الأول الانتصار لها ،و أرسطة ما يُخالفها ، فإن لم يستطع رفضه و أغفله و أهمله .

و أتضح أيضا أن النفي و التعطيل غلبا عليه في موقفه من الصفات الإلهية ، حتى أنه وصف الله تعالى بالعجز و عدم العلم ، عندما زعم أن الله لا يعقل إلا ذاته ،و أن العالم صدر عنه ضرورة ،و أنه لا يصدر عنه إلا واحد فقط بالضرورة .و أما إثباته لبعض الصفات في كتبه العامة الموجهة لجمهور المسلمين ، فكثيرا ما كان فيها مدلسا مغالطا ، تظاهر بإثباتها و أوّلها تأويلا باطنيا تحريفيا .

و تبين أيضا أنه قال فعلا بأزلية العالم في بعض مؤلفاته الفلسفية ، و أخفى ذلك في كتبه العامة ،و أوّل بعض النصوص تأويلا تحريفيا على مقاسه ليُطوّعها ويُؤرسطها و يُؤيد بها زعمه بأزلية العالم و أبديته

[1] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 127 .
[2] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 149 ، 153 .

. لكنه فشل في ذلك فشلا ذريعا ، فخالف بذلك النقل الصحيح ،و العقل الصريح ،و العلم الصحيح ،و بقيت محاولته التأويلية نموذجا سيئا للتأويل الباطني الرشدي التحريفي .

....

الفصل الثالث

نقد موقف ابن رشد من السنة النبوية و مذهب أهل الحديث و مواضيع أخرى

أولا : نقد موقف ابن رشد من السنة النبوية .

ثانيا : نقد موقف ابن رشد من مذهب أهل الحديث .

ثالثا : نقد موقف ابن رشد من الهداية و الضلال .

رابعا : نقد موقف ابن رشد من وجود الشر في العالم .

خامسا : نقد ابن رشد في استخدامه لبعض المصطلحات .

....

نقد موقف ابن رشد من السنة النبوية و مذهب أهل الحديث و مواضيع أخرى

اتخذ أبو الوليد بن رشد الحفيد مواقف متميزة من مواضيع تتعلق بالسنة النبوية المطهرة ،و مذهب أهل الحديث ،و الهداية و الضلال ،و مواضيع أخرى جعلته — أي تلك المواقف – محل انتقاد و اعتراض من قبلنا ، نذكرها فيما يأتي تباعا ، إن شاء الله تعالى .

أولا : نقد موقف ابن رشد من السنة النبوية :

نخصص هذا المبحث لنقد موقف ابن رشد من السنة النبوية ، من حيث مكانتها عنده كمصدر أساسي للتشريع بعد القرآن الكريم من جهة ؛و مدى استخدامه لها ،و كيفية تعامله معها من جهة أخرى . فبخصوص مكانة السنة النبوية عنده ، فيُلاحظ عليه قلة اهتمامه بها[1] ،و إغفاله لها في مواضع يستدعي المقام ذكرها و الاحتكام إليها ،و الالتزام بها[2] . و الدليل على ذلك أنني لم أعثر له — في كتبه الكلامية و الفلسفية– على ما يدل على اهتمامه بالسنة و الإعلان من شأنها ،و الدعوة إلى الاحتكام إليها ،و إنما عثرت على ما يُوحي إلى عكس ذلك ؛ أذكر منه نصين من أقواله ، أولهما إنه عندما ذكر الطرق التي استخدمها الشرع في تعليم مختلف فئات الناس قال : إنها هي الطرق التي ((تثبت في الكتاب فقط ، فإن الكتاب العزيز إذا تُؤمل وُجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس))[3] .

و قوله هذا ناقص من جانبين ، الأول إنه نصّ على الكتاب و أغفل السنة النبوية بطريقة تُوحي و كأنه يُخرج السنة من أن تكون مصدرا يجب الاحتكام إليه ، و ذلك عندما قال : ((الكتاب فقط)) ! . و الجانب الثاني أنه أغفل طرق الخطاب و الإقناع الكثيرة التي استخدمها رسول الله–عليه الصلاة و السلام– في دعوة الناس إلى دين الإسلام ، إنه استخدم طرقا كثيرة جدا ، في رده على شبهات المشركين و اليهود و النصارى ، و مجادلته لهم بما يُفحمهم و يُبطل مزاعمهم ،و أمره بأن يُجادلهم بالتي هي أحسن . كما أنه استخدم طرقا أخرى في تربيته للمسلمين و الرد على تساؤلاتهم .و هذه الطرق مبثوثة في كتب السنة و السيرة و المغازي و التاريخ ، كان عليه أن يرجع إليها للاستفادة منها .

و أما النص الثاني فمفاده أن ابن رشد عندما استنكر ما وصل إليه المسلمون —بعد الصحابة– من اختلاف و تفرّق و كراهية بسبب استخدامهم للتأويل ، قال : ((فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعمد إلى الكتاب العزيز ، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كُلفنا اعتقاده...))[4] .

و قوله هذا ناقص هو أيضا ، لأن الشرع كلفنا و أمرنا صراحة بالرجوع إلى الكتاب و السنة معا ، و ليس إلى الكتاب وحده ،و لا إلى السنة وحدها ، التي هي أيضا مليئة بطرق الدعوة و الاستدلال ،و

---

[1] قنا : قلة اهتمام ،و لم نقل : أنكر السنة ، أو أهمل السنة نهائيا .
[2] سنذكر نماذج من ذلك قريبا ، إن شاء الله تعالى .
[3] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 123 .
[4] نفس المصدر ، ص: 124 .

إلا ما أمرنا الشرع بإتباعها ،و هذا أمر معروف من دين الإسلام بالضرورة ،و لا يصح أن يغيب عن مسلم .

و أما بالنسبة لمدى استخدامه للسنة النبوية ، فهو بلا شك قد استخدم طائفة منها ، في كتبه الكلامية و الفلسفية ، منها أنه استخدم 5 أحاديث في كتابه فل المقال[1] ، و استخدم 14 حديثا في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة[2] . لكنها قليلة ، كان في مقدوره استخدام أكثر من ذلك ، خاصة و أنه تناول مواضيع متنوعة لها علاقة وطيدة بأحاديث كثيرة ، المفروض أنها لا تغيب عنه بحكم أنه فقيه من كبار قضاة المالكية .

و أما الأحاديث التي غابت عنه أو أغفلها[3] ، فمنها أربعة أحاديث ، أولها حديث صحيح يقول فيه رسول الله –عليه الصلاة و السلام- : ((كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ثم خلق السماوات والأرض وكتب في الذكر كل شيء))[4] . و هذا حديث عظيم له علاقة مباشرة بموضوع خلق العالم ،و القضاء و القدر ، لكن ابن رشد لم يذكره عندما تطرق إلى موضوع خلق العالم في كتبه الكلامية و الفلسفية التي أطلعتُ عليها ، كالفصل ،و الكشف ،و التهافت ،و تلخيص ما بعد الطبيعة . فكان من المفروض عليه أن يذكره و يعتمد عليه ، مع أنه يُخالفه في قوله بأزلية العالم ،و ربما هذا هو السبب الذي جعله يغفله .

و أما الحديث الثاني فهو حديث صحيح ، يقول فيه رسول الله –عليه الصلاة و السلام- : ((لما قضى الله الخلق كتب كتابا عنده غلبت – أو قال سبقت – رحمتي غضبي فهو عنده فوق العرش))[5] .و هذا حديث هام جدا ، يتعلق بخلق العالم ، و الصفات الإلهية ، و القضاء و القدر ، لكن ابن رشد لم يذكره في المواضع التي تناول فيها تلك المواضيع في كتبه الكلامية و الفلسفية التي تمكّنت من الإطلاع عليها .

و الحديث الثالث يتعلق بموضوع الرؤيا ، و هو حديث صحيح يقول فيه النبي–عليه الصلاة و السلام- : ((الرؤيا ثلاثا : فالرؤيا الصالحة بشرى من الله عز وجل ، والرؤيا تحزين من الشيطان ، والرؤيا من الشيء يحدث به الإنسان نفسه))[6] و هذا الحديث لم يذكره ابن رشد عندما تكلم عن موضوع الرؤيا في كتابه تلخيص الحِس و المحسوس ، فكان مما قاله : ((و إنما كان بعض الناس أصدق رؤيا من بعض ،و أكثر رؤيا في النوم من بعض ، لموضع تفاضلهم في هذه القوة ، أعني قوة التخيل))[7] . فهو

---

[1] حسب فهرس الأحاديث التي في آخر الكتاب، ص: 131 .

[2] حسب فهرس الأحاديث التي في آخر الكتاب ، ص: 213 .

[3] ربما يكون قد ذكرها في مؤلفات أخرى ، لكنه لم يذكرها في المواضع التي كان من المفروض أو من المستحسن ذكرها فيها ،و هي التي سنذكر نماذج منها .

[4] البخاري : الجامع الصحيح ، رقم الحديث ، 6982 ، ج 6 ص: 2699 .

[5] نفس المصدر ، رقم الحديث ، 7114 ، ج 6 ص: 2745 .

[6] ناصر الدين الألباني : السلسلة الصحيحة ، مكتبة المعارف ، الرياض ، ج 8 ص: 15 .

[7] ابن رشد : تلخيص الحس و المحسوس ، حققه ه . جاتيه ، فيسبادن ، 1961 ، ص: 91 .

هنا لم يذكر الحديث النبوي الذي ذكرناه ،و لا الأحاديث الأخرى المتعلقة بالرؤى و الأحلام ، و بمعنى آخر أنه أغفل السنة النبوية تماما . و قدّم تفسيرا مغايرا لسبب صدق الرؤيا في الشرع بناء على الحديث النبوي ، فهو جعل سبب صدقها قوة التخيل ، لكن الحديث قسّمها إلى ثلاثة أنواع ، الأولى هي الصحيحة لأنها بُشرى من الله تعالى . فابن رشد أغفل الحديث ،و خالفه في التفسير ، و أخطأ في تعليله لصدق الرؤيا بالتخيّل . لأن معنى كلامه هو أن الإنسان هو الذي يتحكم في صدق رؤياه بالتخيل ، فكلما كان أقوى تخيلا كان أصدق رؤيا ، و هذا مخالف للحديث، و للواقع الذي يشهد أن الإنسان لا يتحكم في صدق رؤياه بالتخيل و لا بغيره .

و أما الحديث الأخير — أي الرابع– فهو حديث صحيح يتعلق بدور المرأة في نوع الجنين من حيث الذكورة و الأنوثة ، يقول فيه النبي —عليه الصلاة و السلام– : ((ماء الرجل أبيض وماء المرأة أصفر ، فإذا اجتمعا فعلا مني الرجل مني المرأة أذكرا بإذن الله ، وإذا علا مني المرأة مني الرجل آنثى بإذن الله ...))[1] . فهذا الحديث نصّ صراحة على أن كلا من المرأة يُساهم في نوع الجنين من حيث الذكورة و الأنوثة ، لكن ابن رشد أغفله و خالفه عندما تناول هذا الموضوع في كتابه الكليات في الطب[2] ،و نصّ على أن مني الرجل وحده هو السبب في تكوّن الجنين و نوعه ، موافقا لأرسطو و منتصرا لرأيه[3] . فهو هنا خالف الحديث الصحيح ،و الأطباء الذين خالفوا أرسطو و انتقدوه فيما ذهب إليه[4] . و قد بيّن العلم الحديث خطأ أرسطو و ابن رشد فيما قالا به ،و وافق ما جاء في الحديث النبوي من أن كلا من الرجل و المرأة له دور في تكوّن الجنين و نوعه ،و هذا أمر أصبح من الحقائق الثابتة التي لا تحتاج إلى توثيق .

و أُشير هنا أيضا إلى أن ابن رشد لم يُخالف الحديث فقط برأيه الذي قال به ،و إنما خالف أيضا القرآن الكريم ،و كبار مفسري السلف . لأن القرآن أشار إلى دور الرجل و المرأة في تكوّن الجنين في قوله تعالى : ((إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ))– سورة الإنسان : 2 –، بمعنى من نطفة أخلاط ، لأن المشج هو الأخلاط ، و معناه أخلاط من ماء الرجل و ماء المرأة ، و هذا قال به طائفة من علماء السلف الأول ، كابن عباس ،و عِكرمة ، و مجاهد ، و الحسن البصري و غيرهم[5] .

---

[1] مسلم : الجامع الصحيح ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي – بيروت ، رقم الحديث : 315 ج 1 ص: 252 .

[2] لم أتحصل على هذا الكتاب ، لكنني نقلتُ ذلك عن الباحث محمد عابد الجابري فالعهدة عليه .
[3] الجابري: ابن رشد ، ص: 235، 236 .
[4] ابن قيم الجوزية : التبيان في أقسام القرآن ، دار الفكر ، بيروت ، ص : 210 ، 211 .
[5] ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ج 4 ص: 582 . و الراغب الأصفهاني : مفردات القرآن ، ص: 1368 .

و من مظاهر إغفال ابن رشد للسنة النبوية أيضا ، أنه عندما زعم أن الشرع خاطب الجمهور بظواهر النصوص ،و خصّ الفلاسفة بالتأويل البرهاني لتلك النصوص التي هي كفر يجب تأويله[1] .أغفل سنة النبي و سيرته–عليه الصلاة و السلام– ،و لم يحتكم إليها ليعرف أكان زعمه صحيحا أم باطلا ؟ . فلو رجع إليها لعرف أنه كان مُخطئا ، لأننا نعلم أن رسول الله أقام دعوته على الصدق ،و الحق ، و الأمانة ، و الحكمة ، و الوضوح ، و لم يُقمها على التدليس و التغليط و ازدواجية الخطاب و الشخصية في تعامله مع عامة الناس و خاصتهم . و قولنا هذا لا يحتاج إلى توثيق ، فهو متواتر يشهد له القرآن الكريم ،و الروايات الحديثية و التاريخية.

و أما فيما يخص كيفية تعامل ابن رشد مع الأحاديث النبوية التي ذكرها في مؤلفاته الكلامية و الفلسفية ، فسأذكر من ذلك سبعة أحاديث كشواهد على ما أريد أن أقوله . أولها إنه عندما ذكر حديث الجارية التي سألها النبي–عليه الصلاة و السلام– بقوله : أين الله ؟ ، فقالت : في السماء . فقال : ((اعتقها فإنها مؤمنة))[2] . فإن ابن رشد زعم أن حمل هذا الحديث على ظاهره كفر ، و يجب تأويله ، و الرسول–عليه الصلاة و السلام– قال ذلك للجارية لأنها لم تكن من أهل البرهان الذين عليهم تأويل هذا الصنف من النصوص الشرعية[3] .

و قوله هذا هو زعم باطل مرتبط بالتأويل التحريفي ، وقد سبق أن ناقشناه و أبطلنا مزاعم ابن رشد في ذلك في الفصل الأول من جهة ، و هو أيضا رد للحديث ، و اتهام لرسول الله من جهة أخرى بأنه أقر مسلمة على ظاهر هو كفر ، و خادعها عندما لم يُبين الحقيقة على حد زعم ابن رشد ؛ و حاشا لرسول الله أن يفعل ذلك ، فهذا افتراء على الله و رسوله ، و رد للنصوص الشرعية . فعجبا من ابن رشد ما ذا فعل في نفسه ؟ ! ، و أين أوصله تعصبه المذهبي ، حتى يزعم ذلك الزعم الباطل ؟ ! .

و الشاهد الثاني يتعلق بحديث ذكره ابن رشد يقوله : ((و لذلك قال عليه السلام: إنا معشر الأنبياء أُمرنا أن نُنزل الناس منازلهم،و أن نُخاطبهم على قدر عقولهم))[4] . هذا الحديث أورده ابن رشد و استدل به على ما ذهب غليه من ضرورة التفريق بين طريقة تعليم الجمهور ،و طريقة تعليم الخواص ، من دون أية إشارة إلى رواة الحديث و درجته من حيث الصحة و السقم . و عليه فنحن نقول :

أولا إن الحديث بالصيغة التي ذكرها لا يُوجد في كتب الحديث السنية المعتمدة ، كالصحاح ، و السنن ،و المسانيد ،و إنما الموجود من ذلك الحديث هو : ((انزلوا الناس منازلهم))[5] ، فلا توجد فيه عبارات ((إنا معشر الأنبياء أُمرنا ...و أن نُخاطبهم على قدر عقولهم)) ،و هذه العبارات لا توجد أيضا في تلك المصنفات السابق ذكرها ، لكنني عثرتُ على الحديث الذي ذكره ابن رشد في بعض كتب

---

[1] سبق التوسع في ذلك و توثيقه في الفصل الأول .

[2] مسلم : الصحيح ، رقم الحديث : 537 ، ج 1 ص: 381 .

[3] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 111 .

[4] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 159 .

[5] أبو داود السجستاني: السنن ، دار الفكر ، بيروت ، رقم الحديث ، 4842 ، ج 2 ص: 677 .

الحديث المتأخرة ، ألحقته بالأحاديث الضعيفة[1] . و أما الجزء من الحديث التي روته بعض كتب الحديث السنية ، و هو ((انزلوا الناس منازلهم)) ، فهو أيضا حديث ضعيف[2] .

و ثانيا إن ابن رشد استدل بحديث ضعيف يتعلق بأمر هام جدا ، موضوعه طريقة تعليم عامة الناس و خاصتهم ، فكان عليه أن لا يبني حكما على حديث ضعيف ، و أن يُحد درجته من الصحة و الضعف ، و أن لا يذكره بأسلوب يُفيد التأكيد و الإثبات عندما قال : ((و لذلك قال عليه الصلاة و السلام)) ، فلا يصح استخدام هذا الأسلوب مع الأحاديث الضعيفة ، و كان عليه أن يستخدم أسلوب التمريض و التشكيك ، كقولنا : يُروى ، و يُحكى ، و يُقال .

و الحديث الثالث ذكره ابن رشد عندما تكلم عن صنف من النصوص الشرعية التي لا يتأولها إلا خواص العلماء حسب زعمه ، فقال : ((و هذا مثل قوله عليه الصلاة و السلام : ((الحجر الأسود يمين الله في الأرض))[3] .و هذا الحديث استدل به ابن رشد فيما ذهب إليه ، من دون تخريج له ، و لا ذكر لدرجته ، و أورده بصيغة الإثبات لا التمريض ، في أمر يتعلق بموضوع الصفات و تأويلها ، فلو تحقق من الحديث ما استشهد به فيما ذهب إليه ، لأنه حديث ضعيف[4] لا يصح استخدامه في ذلك الموضوع .

و للشيخ تقي الدين بن تيمية رأي مفيد في قراءته لهذا الحديث الضعيف يقول فيه : ((فهذا الخبر لو صح عن النبي– صلى الله عليه وسلم– لم يكن ظاهرة أن الحجر صفة لله ، بل صريح في أنه ليس صفة لله لقوله يمين الله في الأرض فقيده في الأرض ، و لقوله فمن صافحه فكأنما صافح الله ،و المشبه ليس هو المشبه به ، و إذا كان صريحا في أنه ليس صفة لله لم يحتج إلى تأويل يخالف ظاهرة .و نظائر هذا كثيرة مما يكون في الآية والحديث ما يبين أنه لم يرد به المعنى الباطل ، فلا يحتاج نفي ذلك إلى دليل منفصل ولا تأويل يخرج اللفظ عن موجبه ومقتضاه))[5] .

و أما الحديث الرابع فيتعلق بقول النبي–عليه الصلاة و السلام– : ((إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر))[6] . هذا الحديث أورده ابن رشد بالمعنى و عقّب عليه بقوله : ((و هؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصّهم الله بالتأويل))[7] . و قوله هذا فيه تغليط و تحريف للحديث ، لأن ابن رشد يقصد بالعلماء الفلاسفة لا علماء الشريعة ، لأن علماء الشريعة عنده هم من جمهور أهل العلم ، أو من أهل الجدل ، فهم على كل حال ليسوا من أهل البرهان

---

[1] السيوطي: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة ، ط1 ، دار العربية ، بيروت ، ص: 85 . و محمد بهاء الزكشي : التذكرة في الأحاديث المشتهرة ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1406 ، ص: 107 .

[2] الألباني: السلسلة الضعيفة ،مكتبة المعارف الرياض، ج 4 ص: 367، 368 .

[3] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 206 .

[4] ابن الجوزي: العلل المتناهية ، ط! ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1403، ج 2 ص: 575 . و الألباني : المرجع السابق ، ج 1 ص: 390 .

[5] درء تعارض العقل و النقل ، ج 2 ص: 146 .

[6] مسلم : المصدر السابق ، رقم الحديث : 1716 ، ج 3 ص: 1342 .

[7] ابن رشد : فصل المقال ، ص : 107 .

و اليقين على حد زعمه . و التأويل عنده ليس هو التأويل الشرعي الصحيح ، وإنما هو التأويل الباطني التحريفي الذي مارسه ابن رشد و تخصص فيه . و قد ناقشناه في ذلك و بينا بطلان ما ذهب إليه في الفصل الأول . لذا فالصواب هو أن يُقال : إن الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالفهم و التأويل الشرعيين على منهاج الكتاب و السنة ،و طريقة السلف الصالح ،و ما قال به العقل الصريح ،و العلم الصحيح .

و الحديث الخامس موضوعه الرؤيا و الأحلام ، فعندما تعرّض ابن رشد لهذا الموضوع ،و ذكر أن منه الإنذار الشريف ،و الإدراك الروحاني ، قال : ((و لذلك قيل : إنه جزء من كذا من كذا من النبوة))[1] . فقوله هذا خطأ فاحش ، فلا يصح ذكره بهذه الصيغة التي نسبت القول إلى مجهول ، و أوردته بصيغة التمريض و التشكيك . لأن القول الذي ذكره هو معنى لحديث نبوي شريف صحيح ، رواه البخاري و مسلم ، و نصه : ((رؤيا المؤمن جزء من ستة و أربعين جزءا من النبوة ...))[2] . فعمله هذا هو تصرّف غريب جدا ، فكان عليه أن يُشير بتأكيد و دقة إلى أن ذلك هو حديث نبوي شريف صحيح . و لا ندري سبب ذلك ، أهو سهو و نسيان ، أم هو أمر آخر ؟ ! .

و أما الحديث السادس –أي الأخير– فهو قوله– عليه الصلاة و السلام– : ((ستفترق أمتي على اثنتين و سبعين فرقة ، كلها في النار إلا واحدة)). هذا الحديث ذكره ابن رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة[3] . و هو حديث صحيح أورده ابن رشد ناقصا ، فلم يذكر في آخره ((و هي الجماعة))[4] . ثم عقّب ابن رشد على الحديث الناقص بقوله : ((يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ،و لم تُؤوّله تأويلا صرّحت به للناس))[5] .

و تعقيبا عليه أقول : أولا إنه واضح من تعليقه أنه يرى أن الفرقة الناجية التي استثناها الحديث هي التي تُمارس التأويل الباطني الرشدي و لا تُظهره للجمهور ، فتُخفيه عنهم و تُظهر لهم ظاهر الشرع الذي هو خلاف التأويل . و تفسيره هذا لا يصح ، لأنه تأويل ذاتي مذهبي لا دليل عليه من الحديث نفسه ،و لا من نصوص شرعية أخرى ، لأن الحديث واضح أنه يقصد جماعة المسلمين التي كانت على منهاج الصحابة و السلف الصالح ،و لا يقصد فلاسفة العصر الإسلامي الذين ظهروا متأخرين ، و يُحرفون النصوص و يُخفونها عن جمهور المسلمين .و زعمه هذا لا يُشير إليه النص من قريب و لا من بعيد ،و إنما هجم عليه و أخضعه لتأويله الباطني ، و قوّله ما لم يقله . و طريقته هذه ليست من الموضوعية و النزاهة العلمية في شيء ، مهّد بها لكل فرقة أن تقول بأنها هي الفرقة الناجية التي قصدها الحديث دون غيرها ،و بذلك أصبح الشرع نهبا لكل مُحرّف يفهمه كما يُريد ، و حسب مصالحه و أهوائه و ظنونه

---

[1] ابن رشد : تلخيص الحِس و المحسوس ، ص: 89 .

[2] البخاري : الصحيح ، رقم الحديث : 6586 ، ج 6 ص: 2563 . و مسلم : الصحيح ، رقم الحديث : 2263 ، ج 4 ص: 1773.

[3] ص : 150 .

[4] أبو داود السجستاني : السنن ، ج 2 ص: 608 . و الألباني : السلسلة الصحيحة ، ج 1 ص: 404 .

[5] ابن رشد : الكشف ، ص: 150 .

من دون أية مراعاة لمبادئ الفهم الصحيح للشرع . فابن رشد لم يفهم الحديث بالعلم ،و إنما فهمه بمذهبيته الأرسطية التأويلية التحريفية المتعصبة .

و ثانيا إن مما يدل على خطأ ما ذهب إليه ابن رشد ، و أن الحديث يقصد جماعة المسلمين التي هي أهل السنة و الجماعة من الصحابة و السلف الصالح و من سار على نهجهم ، أن الحديث وصف الفرقة الناجية بأنها الجماعة ،و ابن رشد لم يذكر هذه اللفظة ، فلا ندري أنسيها أم تناساها ؟ . و هذه الجماعة هي التي على منهاج النبوة و الصحابة و من سار على طريقتهم ، بدليل أن الله تعالى زكي الصحابة و شهد لهم بالإيمان و العمل الصالح ، و وعدهم بالنصر و التمكين الديني و الدنيوي معا في قوله تعالى : ((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ – سورة النور : 55 – و هذا كله تحقق على أيديهم في الواقع التاريخي . فالفرقة الناجية هي التي كانت على منهاج الصحابة و التابعين لهم بإحسان بدليل الآية السابقة ،و الآية الآتية التي تقول :((وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ)) – سورة التوبة : 100 – ، فأهل السنة هم الفرقة الناجية ،و ليست جماعة الفلاسفة المشائين و لا غيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى . و مما يزيد ما قلناه تأكيدا أن الحديث نفسه ورد بطريق آخر بإسناد حسن فيه تحديد و وصف للفرقة الناجية ،و صفها النبي–عليه الصلاة و السلام– بأنها هي ((التي على ما أنا عليه و أصحابي))[1] .

و ثالثا إن قوله يتضمن تدليسا و تعارضا و تغليطا ، و ذلك أنه–أي ابن رشد– زعم أن الفرقة الناجية التي قصدها الحديث هي الفرقة التي تأخذ بظاهر النص ، بمعنى أنها لا تُؤوّل الشرع تأويلا تحريفيا ، و تفهمه وفق التأويل الشرعي. لكنه ناقض نفسه عندما زعم أن تلك الفرقة– التي سلكت ظاهر النص – تمارس التأويل أيضا بطريقة باطنية و تُخفيه و لا تُصرّح به للجمهور ،و هذا العمل ينفي عنها أخذها بظاهر النص ، فلو أخذت به ما أوّلته تأويلا باطنيا ! ! . فهي إما أن تأخذ بظاهر النص فلا تُؤوّل ذلك التأويل ، و إما لا تأخذ به و تُمارس التأويل الباطني التحريفي ، فإذا أصرت على الجمع بينهما فهو تناقض ظاهر ، يتفق مع طريقة ابن رشد المزدوجة الخطاب ذات الخلفية الأرسطية الباطنية .

و ختاما لهذا المبحث يُستنتج منه أن ابن رشد لم يُعط للسنة النبوية مكانتها اللائقة بها كمصدر أساسي للشريعة الإسلامية بعد القرآن الكريم ،.و لم يتوسع في استخدامها في كتبه الكلامية و الفلسفية ، ففاتته أحاديث كثيرة ذات علاقة مباشرة بكثير من المواضيع الفكرية التي تطرق إليها . كما أن

[1] الألباني : الجامع الصغير و زياداته ، المكتب افسلامي، بيروت ، ج 1 ص: 948 .

الأحاديث التي استخدمها في تلك المصنفات كثير منها لم يفهمه فهما صحيحا ،و أخضعه للتأويل التحريفي خدمة لفكره و أرسطيته .

ثانيا : نقد موقفه من مذهب أهل الحديث :

كان أهل الحديث هم ممثلو أهل السنة في القرن الثاني الهجري و ما بعده ، إلى غاية القرن الخامس الهجري حيث انقسم السنيون على أنفسهم في أصول الدين إلى سلف و خلف ، فأما السلف فهم أهل الحديث ، و معظمهم من الحنابلة و قلة من الشافعية و الحنفية و المالكية ، و أما الخلف فهم الماتريدية و الأشاعرة ، فكان معظم الحنفية ماتريدية ،و معظم الشافعية و المالكية و قلة من الحنابلة أشاعرة ، و بعد انقسامهم استمر أهل الحديث على مذهبهم في أصول الدين على طريقة الصحابة و السلف الأول [1].
فما هو موقف ابن رشد منهم ؟ .

إنه جنى عليهم بالإغفال و الاتهام ، فأما إغفاله لهم فمن مظاهره : إنه أغفلهم كفرقة إسلامية كبيرة لها وجودها المستقل في المشرق و المغرب الإسلاميين ، و تأثيرها الكبير على مختلف جوانب الحياة ، فعندما تعرض لفرق عصره قال : أشهر الطوائف في زماننا أربعة ، هي : الأشعرية ، و المعتزلة ، و الحشوية ، و الباطنية و ذكر منهم الصوفية[2] . فلم يذكر أهل الحديث من بين فرق عصره ، مع تأثيرهم الكبير على المجتمع المغربي و الأندلسي زمن دولة المرابطين التي كانت على مذهبهم إلى نهاية دولتهم على أيدي الموحدين سنة 541 هجرية[3] ،و هو نفسه قد عاش عقدين من الزمن في دولتهم[4] . فلماذا أغفلهم ؟ ، يبدو لي أنه تعمد إغفالهم لسببين ، أولهما إنه كان يعيش في كنف دولة الموحدين (541-668هـ) المعادية للمرابطين و لمذهبهم السلفي ، فسايرها في هذا التيار . و ثانيهما إنه لم تكن له معرفة كافية و جيدة بمذهب أهل الحديث تجعله يهتم به و يُقدره حق قدره . مما جعله يُهمله و يحتقر أصحابه و يستعلي عليهم بدعوى أنهم من عوام أهل العلم ،و ليسوا من أهل البرهان على حد زعمه .

و مع ذلك فإنه يبدو لي أنه لم يُغفل أهل الحديث إغفالا تاما و محوا لوجودهم كطائفة مستقله بكيانها ، و إنما ألحقهم بالطائفة التي سماها الحشوية ، التي هي من الرعاع و المجسمة ، و المخلطين من عوام أهل العلم المنتسبين لأهل السنة . و إن صح هذا الاحتمال يكون ابن رشد قد أخطأ في ذلك خطأ فاحشا لأن أهل الحديث ليسوا من الحشوية ،ولا من المجسمة ،و لا من المعطلة ، و لا من المؤوّلة ،و إنما هم على مذهب الصحابة و السلف الصالح في أصول الدين[5] .

---

[1] للتوسع في ذلك أنظر: خالد كبير علال : الأزمة العقيدية بين الأشاعرة و أهل الحديث ، الجزائر ، دار الإمام مالك ، 2005 ، ص :7 و ما بعدها ، 59 و ما بعدها .
[2] ابن رشد : الكشف ، عن مناهج الأدلة ، ص: 100 ، 117 .
[3] خالد كبير علال : المرجع السابق ، ص: 174 .
[4] لأنه ولد سنة 520 هجرية .
[5] خالد كبير علال : نفس المرجع ، ص: 7 و ما بعها .

و كما أغفلهم كطائفة فاعلة في المجتمع أغفلهم أيضا كمدرسة فكرية ، فلم يذكر مذهبهم كمذهب مستقل له مواقفه الفكرية المتميزة . فعندما تطرق إلى موضوع صفات الله تعالى ، و مواقف الفرق الكلامية من طريقة إثبات وجود الله تعالى أغفل مذهبهم[1] . مع أن مذهبهم في الله تعالى و صفاته هو أصح المذاهب و أقواها حجة شرعا و عقلا[2] .

و أما المظهر الثاني من إغفاله لأهل الحديث ، فيتمثل في أنه عندما تعرّض لصفة الجسمية ذكر أن الذين صرّحوا بنفيها فرقتان ، هما : المعتزلة و الأشعرية[3] .و لم يذكر أهل الحديث ، بأنهم هم أيضا نفوا الجسمية و لم يصفوا الله تعالى بها ، و هم لا يصفون الله إلا بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله-عليه الصلاة و السلام-[4] ، فكان عليه أن يستثنيهم و أن لا يغفلهم .

و المظهر الثالث من إغفاله لهم فيتمثل في أنه عندما تطرق إلى موضوع السببية و الحكمة و الطبائع في العالم ، و إنكار الأشاعرة لذلك و رده عليهم[5] ، أغفل موقف أهل الحديث من هذا الموضوع و كأنه غير موجود ، مع أهميته كطرف يُعبر عن الجناح الأول في الطائفة السنية . فهم خلاف الأشاعرة في ذلك ، فيُثبتون السببية و الحكمة في العالم بطريقة شرعية و عقلية معا[6] ، فما كان لابن رشد أن يغفل موقفهم موقفهم ! .

و آخرها-أي المظهر الرابع- هو إغفاله لهم في موضوع القضاء و القدر ، فعندما تطرق إلى موضوع الجبر و الاختيار ، و علاقته بالقضاء و القدر ذكر موقف المعتزلة و الجبرية و الأشعرية[7] ،و لم يُشر إلى موقف أهل الحديث من هذا الموضوع ، مع أن لهم كلاما جيدا فيه ، موافقا للشرع و العقل معا ،و فيه رد قوي على الطوائف المخالفة لهم[8] .

و أما اتهامه لهم ، فيتمثل في أنه عندما تكلم عن صفة الجسمية ، ذكر أن الحنابلة و كثيرا ممن اتبعهم وصفوا الله بالجسمية ،و قالوا : ((إنه جسم لا يُشبه سائر الأجسام)) .و ذكر أن الحنابلة تحمل آية الاستواء و حديث النزول على ظاهرهما من دون تأويل[9] .

و أقول : أولا واضح من كلامه أنه يُريد أهل الحديث كلهم ، بحكم أن الحنابلة-بعد انقسام السنيين على أنفسهم- هم قطب أهل الحديث ، و أنه قال : ((و كثير ممن تبعهم)) . و هذا اتهام لا يصح في حقهم ، لأنهم لم يقولوا بصفة الجسمية ،و هم لا يصفون الله تعالى إلا بما وصف بع نفسه ،و أو وصفه

---

[1] ابن رشد : الكشف ، ص: 101 و ما بعدها . و تهافت التهافت ، ص: 220 .
[2] أنظر مثلا : ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة على الجهمية و المعطلة .
[3] ابن رشد : الكشف ، ص: 140 .
[4] ابن تيمية : درء تعارض العقل و النقل ، ج 10 ص: 258 .
[5] ابن رشد : الكشف ، ص: 166 و ما بعدها . و تهافت التهافت ، ص: 164، 165 .
[6] ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج 16 ص: 418 . و الرد على المنطقيين ، ص: 530 .
[7] ابن رشد : الكشف ، ص: 187 .
[8] أنظر مثلا : ابن قيم الجوزية :شفاء العليل في مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت . و ابن أبي العز الحنفي : شرح العقيدة الطحاوية ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، ص: 142، و ما بعدها ،و 364 و ما بعدها .
[9] ابن رشد : الكشف ، ص: 139 . و فصل المقال ، ص: 98 .

به رسوله-عليه الصلاة و السلام-[1] . و أما الحنابلة فليس فيهم من أطلق لفظ الجسم على الله تعالى ، لكن نُفاة الصفات كابن رشد و أصحابه يسمون كل من أثبتها مجسما[2] .

و ثانيا إن اتهامه لأهل الحديث بأنهم وصفوا الله تعالى بالتجسيم ، يدل على أن مفهومه للتجسيم ليس مفهوما صحيحا شرعا و لا عقلا، فهو عنده وصف الله بالصفات التي وصفه السرع بها . و هذا مفهوم غير صحيح تماما ، لأن التجسيم و التشبيه هو أن نقول : إن الله يُشبه مخلوقاته جسما وصفة.

و أما لماذا تعريفة للجسم غير صحيح شرعا و عقلا ؟ ، فهو لأن الشرع وصف الله تعالى بصفات كثيرة جدا ،و هو سبحانه ليس كمثله شيء ، و بما أنه وصف نفسه بها ، هي بالضرورة صفات حقيقية لا مجازية ، تليق به سبحانه و تعالى ، وهي صفات كمال و تنزيه لا نقص فيها مطلقا . علما بأنه لا احد يستطيع وصف الله تعالى بطريقة صحيحة كاملة لا نقص فيها إلا الله تعالى أو رسوله -عليه الصلاة و السلام- . و أما عقلا فإن اتصاف الله تعالى بصفات الكمال التي تليق به ، هي من ضروريات العقل الصريح ، لأنه لا موجود دون صفات تليق به ،و لأن العالم يشهد لخالقه بكل صفات الكمال بالضرورة .

و أما ما قاله عن الحنابلة بأنهم يحملون أية الاستواء و حديث النزول على ظاهرهما ، فهم كغيرهم من السلف و أهل الحديث يُثبتون الصفات بلا تعطيل ،و لا تجسيم ،و لا تأويل ،و لا تشبيه و لا تكييف ،و يرفضون تأويلها مُطلقا[3] . لكن قوله بأنهم يحملونه على ظاهره يحتمل معنيين ، أحدهما صحيح ،و الثاني غير صحيح بالنسبة إلى الحنابلة . فإذا قُصد به أنهم يُثبتون النزول و الاستواء و يجعلونه كاستواء و نزول المخلوقين ، فهذا لا يقوله الحنابلة و لا أهل الحديث ،و هذا هو المعنى الباطل الذي يحتمله قوله .

و أما إذا قُصِد به أنه يُثبتون صفتي الاستواء و النزول على الحقيقة لا المجاز ، من دون تأويل و لا تعطيل و لا تشبيه ، ولا تشبيه و لا تجسيم ،و أنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية ، فهذا يقوله الحنابلة و أهل الحديث ، و هو المعنى الصحيح الذي يحتمله قول ابن رشد في وصفه للحنابلة بأنهم يأخذون بظاهر النص . فكان عليه أن يُحدد المعنى الذي يُريده بدقة ، لكي لا يلتبس كلامه على القارئ . علما بأن الظاهر الذي أخذ به الحنابلة و أهل الحديث هو الظاهر الصحيح ، و ليس هو ظاهر المشبهة و المجسمة ، و لا هو ظاهر المؤوّلة و المعطلة .

و قد دلّ قوله السابق في الحنابلة أنه -أي ابن رشد- لم يكن على معرفة كاملة و صحيحة بمذهب السلف و أهل الحديث ، فلو كان عارفا به معرفة جيدة ما أخطأ في حق الحنابلة و أهل الحديث في هذا الخطأ الواضح ، الذي اتهمهم فيه بالتجسيم . و يبدو أن سبب ذلك هو إما أنه قرأ مذهبهم من

---

[1] ابن تيمية : درء التعارض ، ج 10 ص: 258 .

[2] نفس المصدر ، ص: 250 .

[3] لتوسع في ذلك أنظر : الموفق بن قدامة المقدسي : ذم التأويل .

كتب خصومهم ،و لم يرجع إلى مؤلفاتهم الأصيلة . و إما أنه تعمد وصفهم بذلك لأنه نظر إلى مذهبهم انطلاقا من خلفيته الأرسطية الباطنية التأويلية التحريفية . و إما أنه اجتمع فيه الاحتمالان .

و أما لماذا اتخذ ابن رشد موقف الإغفال و الاتهام من مذهب أهل الحديث ؟ ،و ماذا ترتب عن ذلك ؟ ، فيبدو أنه أغفل مذهبهم لثلاثة أسباب رئيسية ، أولها قلة معرفته بمذهبهم معرفة حقيقية و شاملة .و ثانيها ضعف سيادة مذهب أهل الحديث و تأثيره الاجتماعي و السياسي و العلمي زمن ابن رشد في أيام دولة الموحدين المعادية لمذهب أهل الحديث ، مما جعل ابن رشد يصرف اهتمامه به .

و السبب الثالث هو تأثر ابن رشد الكبير بالفلسفة الأرسطية و غلوّه فيها[1] ، جعلته ينظر إلى كل ما يُخالفها نظرة ازدراء و استعلاء ، و بحكم مُسبق بأنه باطل ، حتى أنه ألحق علماء الشريعة بالجمهور و أهل الجدل ،و جعل الفلاسفة أهل البرهان و اليقين على حد زعمه . فهذا النظرة المذهبية المتعصبة و الضيقة حرمته النظرة العلمية الموضوعية الصحيحة إلى مذهب أهل الحديث .

فترتب عن ذلك نتائج سلبية خطيرة أضرت بابن رشد و أهل الحديث ، و بمختلف طوائف أهل العلم . من ذلك : إنه –أي ابن رشد– حرم نفسه و قراءه من كنوز مذهب أهل الحديث ،و سلامة منهجهم في أصول الدين و قضاياه المتنوعة . و إنه ساهم في تشويه ذلك المذهب و التضييق عليه بإغفاله له ،و نشر الشناعات و الاتهامات حوله . و إنه أقصى مذهبهم من أن يكون مذهبا جديرا بالاهتمام و التقدير ليُنافس مذاهب الفلاسفة و المتكلمين ، و يرد عليهم بمنهجه المتميز القويم القائم عل النقل الصحيح ،و العقل الصريح ،و العلم الصحيح ،و ما أجمع عليه السلف الصالح .

و إنهاءً لهذا المبحث أُشير هنا إلى أن للباحث مُحَّد عابد الجابري رأيا يتعلق بما نحن فيه ، و مفاده أن ابن رشد سعى إلى تخليص الفلسفة من تأويلات ابن سينا ليُرجعها إلى أصول أرسطو من جهة . و سعى من جهة أخرى إلى تخليص العقيدة الإسلامية من تأويلات الأشاعرة و غيرهم المتكلمين ليُرجعها إلى الظاهر من العقائد التي جمل الشرع الجمهور عليها ، و هي عقيدة السلف[2] . فهل قوله هذا صحيح ؟ .

نعم إن ابن رشد انتصر للأرسطية انتصارا كبيرا مُغاليا فيه ،و تعصب لها تعصبا مذموما أخرجه عن حدود الشرع و العقل[3] . و هذا أمر ثابت لا شك فيه ، لكن الذي لا يصح زعمه هو قوله : إنه سعى لتخليص العقيدة الإسلامية ليُرجعها إلى عقيدة السلف . لأن ابن رشد و إن كان قال كلاما جيدا عن أسباب افتراق الأمة و تناحرها ،و علل ذلك بابتعادها عن منهج الصحابة و أخذها بالتأويل[4] ، فإنه قد

---

[1] سنتكلم عن ذلك في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى .
[2] ابن رشد : الكشف ، ص: 31 ، 32 .
[3] سنتكلم عن ذلك في الفصل الخامس .
[4] سبق توثيق ذلك في الفصل الأول .

نقض ذلك و نسفه عندما انتصر للأرسطية على حساب الشرع ، و قدّمها عليه أيضا[1] ،و جعلها منطلقه الفكري في نظره إلى كل ما يُخالفها من مذاهب ،و منها مذهب السلف و أهل الحديث . فأوّل الصفات ،و وصف الله تعالى بالسلب و العجز ، و أغفل مذهب السلف في أصول الدين و قضاياه ، و اتهمه بعدة اتهامات من جهة ثانية . فهل رجل هذا حاله ، و هذه أفعاله يصح أن يُقال فيه : إنه سعى لتخليص العقيدة الإسلامية من تأويلات المتكلمين ، ليُرجعها إلى عقيدة السلف ؟؟ !! ، كلا ، إن هذا الزعم لا يصح أبدا ، لأن الرجل كان أرسطيا إلى النخاع سعى جاهدا- بلا ملل و لا كلل- إلى أرسطة الشرع بتأويله الباطني التحريفي .

ثالثا: نقد موقف ابن رشد من الهداية و الضلال :

أفرد ابن رشد مبحثا لموضوع الهداية و الضلال في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة ، تناوله من عدة جوانب انطلاقا من خلفيته الفلسفية الأرسطية في فهمه للنصوص الشرعية و المعطيات الفكرية ، و هي التي سننتقده في بعضها إن شاء الله تعالى .

أولا إنه يرى أن آيات الهداية و الضلال متعارضة ،و لا يجب حملها على ظاهرها ، كقوله تعالى : ((وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ))- سورة الزمر : 7 - ، و ((وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ))- سورة فصلت : 46 - ، و ((فَيُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ))- سورة إبراهيم : 4 - . ثم تأوّل قوله تعالى : ((وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ)) بقوله : ((بيّن إذ لم يرض لهم الكفر أنه ليس يُظلهم))[2] .

و قوله هذا غير صحيح ، لأنه لا يصح وصف نصوص الشرع بأنها متعارضة ، لأن الشريعة نصوصها مُحكمة و لا تحتاج إلا للفهم الصحيح لها ،و من الخطأ الفاحش حملها على التأويل الباطني التحريفي ، و إنما يجب أخذها على ظاهرها و تفسيرها تفسيرا صحيحا يجمع بينها انطلاقا من ثوابت الشرع و مُحكماته وفق المنهج الشرعي في تفسير القرآن و فهمه .

و أما تأويله لقوله تعالى ((و لا يرضى لعباده الكفر)) ، فهو تأويل لا يصح أيضا لأنه نظر إليه من خلفيته المذهبية المتعلقة بصفات الله تعالى ، و لم يُفرّق بين إرادة الله و مشيئته ،و بين محبة الله و رضاه . فلا يُوجد تعارض بين قوله تعالى : ((فَيُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ))- سورة إبراهيم : 4 - ،و ((وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ))- سورة الزمر : 7 - ، ففي الآية الأولى نص الله تعالى على أنه هو الذي يهدي و يُضل بمشيئته و إرادته ، كقوله تعالى : ((إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ))- سورة القصص : 56 - ، فالله تعالى لا يُوجد في مخلوقاته إلا ما شاءه و أراده ، سواء أمر به أو لم يأمر به ، فكل ما في هذا العالم أراده الله و شاءه ، لكن ليس بالضرورة أنه

---

[1] سنقيم الأدلة على ذلك في الفصل السادس إن شاء الله تعالى .
[2] ابن رشد : الكشف ، ص: 195 .

يُحبه و يرضاه و يأمر به، ففيه ما لا يُحبه و لا يرضاه ، و هذا الذي أشارت إليه الآية الثانية . فالله تعالى إن كان لا يرضي لعباده الكفر ، فإنه-أي الكفر- موجود بكثرة في العالم ، لكنه سبحانه أراده و شاءه ، لكنه لم يُحبه و لا رضي به و لا أمر به. و هذا الذي غاب عن ابن رشد أو أغفله ، لذا فإن قوله : ((بيّن إذ لم يرض لهم الكفر أنه ليس يُظلهم)) ، ليس صحيحا ، لأن الله تعالى هو الذي يهدي المؤمن برحمته و حكمته و فضله و عدله ، لأنه سلك طريق الإيمان ،و هو يُضل الكافر بعدله وحكمته لأنه سلك طريق الكفر و الضلال، فهو سبحانه لا يُجبر على الكفر ، لكنه يُضل أهله عندما يختارون طريق الكفر و الضلال .

و ثانيا إنه أوّل قوله تعالى ((((فَيُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ))- سورة إبراهيم : 4 - ، بقوله : ((فهي المشيئة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون ، أعني : مهيئين للضلال بطباعهم و مسوقين غليه ، بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل و خارج))[1] .

و تأويله للآية ليس كما ذهب إليه ، لأن هذه الآية يجب فهمها على ضوء النصوص الشرعية الأخرى المتعلقة بموضوعها ،و لا تُفهم منفصلة عنها . فيجب أن نُفسر الشرع بالشرع من دون الذهاب بعيدا في تأويلها انطلاقا من خلفيات مذهبية مُسبقة بعيدا عن الشريعة وروحها و مقاصدها. لأن الآية التي ذكرها تُفسرها نصوص أخرى ، فعندما نقرأ قوله تعالى : ((فَيُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ)) ، علينا أن نسأل : من هؤلاء الذين يُضلهم الله ؟ ، و لماذا أضلهم ؟ ، فيُجيبنا الشرع بقوله تعالى : ((إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ))- سورة المنافقون : 6 - ،و ((إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ))- سورة الزمر : 3 - ، و ((وَأَنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ))- سورة النحل : 107- ، و ((إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ))-سورة الأحقاف : 10 - ،و ((إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ))- سورة البقرة : 190- ، و ((وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ))- سورة البقرة : 276 - ،و ((فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ))-سورة آل عمران : 32 - ،و ((وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ))-سورة آل عمران : 57 - ، و ((وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ))-سورة المائدة : 64 - ، فهؤلاء هم الذين لم يُحبهم الله ،و أضلهم و لم يُرد لهم الهداية . و عندما نقرأ قوله تعالى : ((و يهدي من يشاء)) ، علينا أن نسأل : من هؤلاء الذين هداهم الله ؟ ، و لماذا هداهم ؟ ، فيُجيبنا الشرع بقوله تعالى : ((وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ))- سورة التغابن : 11 - ، و ((إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ))- سورة يونس : 9 - ، و ((إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللّهِ لاَ يَهْدِيهِمُ اللّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ))-سورة النحل : 104 - . هكذا يُفهم الشرع الفهم الصحيح ، فهو يُفسر نفسه ، فأين ما زعمه ابن رشد ؟ .

---

[1] ابن رشد : الكشف ، ص: 196 .

و أما تأويله لتلك الآية فهو غير صحيح ، لأنه يتعارض مع الشرع و العقل و الواقع ؛ فأما شرعا فإن الله تعالى أخبرنا أنه خلق الإنسان مجبولا على الشر و الخير معا ، و لم يجعله كله خيرا ،و لا كله شرا ، وإنما ركّب فيه الخير و الشر و حمّله الأمانة ، قال تعالى : ((وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا))-سورة الشمس :7- 10 - ،و ((وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ))- سورة البلد : 10 - ،و ((وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ))الكهف : 29 - ،و من ذلك أيضا قول رسول الله-عليه الصلاة و السلام- : ((كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصراه أو يمجسانه))[1] . فالإنسان يُولد و له استعداد للخير و الشر ، و للهداية و الضلال .

و أما واقعا فالمشاهد من حياة الناس واقعا و تاريخا ، يدل على أن الإنسان مجبول على الخير و الشر معا ، و تُساهم التربية بدور كبير في توجيه ذلك حسب المجتمع الذي يعيش فيه . و كل الناس يجتمع فيهم الخير و الشر ، مع اختلاف نسبة كل منهما في الفرد الواحد ، فقد يغلب الخير ، و قد يغلب الشر . و كم من إنسان عاش معظم حياته ضالا شريرا ، ثم تاب في آخر حياته و أصبح مؤمنا تقيا خيّرا . و قد يحد عكس ذلك في بعض الأفراد . و كم من أمة أمضت حياتها على الكفر ، و أخرى أمضت حيتها على الإيمان ، و أخرى غيّرت مسارها من الكفر إلى الإيمان . فكل أمة- أفرادا و جماعات- لها الإرادة أن تتحكم في مسارها بين الكفر و الإيمان و بين الهداية و الضلال ، الأمر الذي يعني أن ما ذهب إليه ابن رشد هو رأي غير صحيح .

و أما عقلا فإن قوله هو جبرية مكشوفة بلا قناع ، و اتهام لله تعالى بالظلم ، نعم إن الله تعالى فعال لما يريد لكنه سبحانه أخبرنا أنه لا يظلم أحدا ، فليس من العدل أصلا أن يخلق الله تعالى قوما شريرين بطباعهم من دون سبب ، و يجعل آخرين خيرين بطباعهم من دون سبب أيضا . فهذا يتناقض مع العدل الإلهي ،و لا هو من الحكمة و لا من الرحمة في شيء ،و لهذا قال الله تعالى : ((وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً))- سورة الكهف : 49 - . و هل يُوجد ظلم أكثر مما زعمه ابن رشد من أن الله خلق أناسا شريرين بطباعهم و أدخلهم النار من دون ذنب منهم و لا جريرة ؟ ! .

و حتى الآية التي استدل بها فيما قاله ، فلو تدبرناها -بمعزل عن الآيات الأخرى- ، فهي أيضا لا تدل على ما ذهب إليه . فهي تقول: ((((فَيُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ)) ، فيُمكننا فهمها على وجهين ، أولهما إن الله تعالى هو الذي شاء أن يضل إنسانا ما بسبب كفره و انحرافه.و هو الذي شاء أن يهدي إنسانا ما لإيمانه و صلاحه . و ثانيهما إن الله هو الذي يضل العبد الذي شاء هو بنفسه أن يُضله الله لانحرافه و كفره . و أن الله هو الذي يهدي العبد الذي شاء هو بنفسه أن يهديه الله لإيمانه و صلاحه .

---

[1] البخاري: الصحيح ، ج 1 ص: 465 .

و ثالثا إنه –أي ابن رشد– أوّل قوله تعالى : ((وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا))– سورة السجدة : 13 – ، بأن معناه : لو شاء الله أن لا يخلق خلقا مهيئين أن يُعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم ،و إما من قبل الأسباب التي من خارج ... و نظرا لكون الطباع مُختلفة كانت الآيات مُضلة لقوم و هادية لقوم ،و ليس المقصود أن هذه الآيات قُصد بها الإضلال[1] .

و تأويله هذا لا يصح ، و قد بناه على تأويله السابق ، و هذه الآية لم تنص على أنه تعالى خلق خلقا مُهيئين للضلال ، و آخرين مُهيئين للضلال ، لأن الشرع نص صراحة على أن الإنسان مُكلف و مُبتلى على أساس أنه مجبول على الخير و الشر ،و قابل للهداية و الضلال ،و هو المسؤول عن نفسه . لكن ابن رشد يزعم أن الناس ليسوا كذلك ، و إنما هم صنفان : صنف مهيء للهداية و مجبول عليها ،و صنف مُهيء للضلال و مجبول عليه أيضا . و هذا فهم مخالف للشرع و العقل و الواقع ،و قد سبقت مناقشته و إظهار بطلانه .

و أما الآية التي ذكرها فمعناها– و الله أعلم– أنها أشارت إلى أمر فات ابن رشد ، أو لم يرد أن ينتبه إليه ،و هو أنها تعرّضت لمسألة الهداية و الضلال على مستوى الإرادة الإلهية المطلقة من حيث الإمكان . فالله تعالى بما أنه فعال لما يريد ،و على كل شيء قدير ، و يفعل ما يشاء و يختار ، فإن الكفر و الضلال الموجودان في العالم ليسا خارجين عن إرادته و مشيئته سبحانه و تعالى ، بل هما موجودان بإرادته و مشيئته ،و حكمته و عدله. فلو أراد أن يجعل الناس كلهم كفارا لكانوا كذلك ،و لو أراد أن يجعلهم كلهم مؤمنين لفعل ذلك ، لكنه سبحانه لم يرد ذلك ، و أراد أن يخلق الإنسان مجبولا على الخير و الشر ، و أعطاه حرية الاختيار بين الإيمان و الكفر ،و حمّله أمانة العبودية ، فإما إلى الجنة ، و إما إلى النار.

و رابعا إنه– أي ابن رشد– عندما أراد تبرير موقفه و الاحتجاج له ، تساءل : إذا قيل ما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات مُهيئين بطباعهم للضلال و هذا جور ؟ ، ثم قال : ((إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك ،و أن الجور كان يكون في غير ذلك . وذلك أن الطبيعة التي خُلق منها الإنسان ،و التركيب الذي رُكب عليه ، اقتضى أن يكون بعض الناس و هم الأقل شرارا بطباعهم . و كذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لَحِقها أن تكون لبعض الناس مُضلة ،و إن كانت للأكثر مُرشدة)). فوجود الخير الأكثر مع الشر الأقل ، أفضل من إعدام الخير الأكثر بسبب وجود الشر الأقل[2] .

و قوله لا يصح فيما يتعلق بهداية الإنسان و ضلاله ، لأنه سبق أن بينا أن الإنسان مفطور على الخير و الشر ، و أنه قابل للهداية و الضلال ، و من ثم لا يصح زعمه بوجود صنف من الناس مُهيئين للضلال . و هو زعم يتناقض مع العدل الإلهي شرعا و عقلا ،و حقيقة قوله أنه قول بالجبرية .

---

[1] ابن رشد : الكشف ، ص: 196 .
[2] ابن رشد : الكشف ، ص: 196 .

و أما احتجاجه بالحكمة ، فهو احتجاج نقض لها ، لأن الحكمة الإلهية لا تقتضي ظلما و لا جورا ، و إنما تقتضي عدلا و رحمة و مصلحة ، و ليس من العدل و لا من الحكمة ،و لا من المصلحة أن يخلق الله صنفا من الناس ضالين بطباعهم من دون ذنب و لا اختيار منهم !!. و الله تعالى أخبرنا أنه لا يظلم أحدا ، و زعم ابن رشد هو الظلم بعينه ، فهذا الظلم الذي نسبه ابن رشد إلى الله تعالى يتنزه عنه الإنسان المحترم العادل ، فما بالك برب العالمين أعدل العادلين ،و أحكم الحاكمين ، و أرحم الراحمين ؟!!! .

و أما احتجاجه بالشر القليل و الخير الكثير ، فهو لا يصح الاحتجاج به في مسألة الهداية و الضلال ، لأنه سبق أن بينا أن الإنسان مجبول على الخير و الشر ، و قابل للهداية و الضلال ، و أنه مسؤول عن أفعاله ، حمّله الله تعالى أمانة العبودية ،و هذا يستلزم حتما أن يكون كل إنسان حرا على قدر المسؤولية التي كُلّف بها .

و زعمه بأن مُكوّنات الإنسان اقتضت أن يكون قلة من الناس أشرارا بطباعهم فضلّوا ،و أكثريتهم كانت خيّرة فاهتدت . فهذا لا يصح ،و خلاف الشرع و العقل ، لأنه سبق أن بينا بطلان منطلقه الفكري من جهة ، و أن الشرع نصّ صراحة على أن معظم الناس كفار ضالون أشرار و ليس العكس كما ادعى ابن رشد ، بدليل قوله تعالى ((فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُوراً))-سورة الفرقان : 50 - ، و ((وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ))-سورة يوسف : 103 - .

و أما واقعا فإن التاريخ و الواقع يشهدان على عكس ما قاله ابن رشد ، فإن الكفر هو الغالب على بني آدم ، فغالبية الشعوب و الحضارات التي شهدها التاريخ لم تكن تدين بدين الإسلام ،و غالبية سكان العالم اليوم كفار ليسوا بمسلمين . الأمر الذي يعني أن الله تعالى سيدخل الغالبية الساحقة من بني آدم جهنم و بئس المصير . فأين الخير الكثير الموجود في بني آدم مقابل الشر القليل ؟ ،و أليس العكس هو الصحيح ؟ . لكن هذا لا يعني أن غالبية البشر أشرار بطباعهم ، و إنما يعني أن هؤلاء اختاروا الكفر اختيارا أو ورثوه عن أجدادهم ، و كان في مقدورهم التخلص منه و اعتناق دين الإسلام لو أرادوا ذلك .

و يُستنتج مما ذكرناه أن ابن رشد أخطأ فيما ذهب إليه بسبب انحرافه منهجه الفكري الذي أقامه على دعوى باطلة ، مفادها أن نُصوص الشرع متعارضة في موضوع الهداية و الضلال يجب تأويلها بما يُوجبه العقل . و هذا انحراف خطير أوقعه في ذلك الخطأ الشنيع ، و قد تتبعنا زعمه و ناقشناه فيه و بينا بطلانه شرعا و عقلا و واقعا .

رابعا : نقد موقف ابن رشد من وجود الشر في العالم :

اتخذ ابن رشد موقفين من مسألة وجود الشر في العالم ، الأول ذكره في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة نصّ فيه على أن الله تعالى خالق الخير و الشر معا ، على أن يُفهم ذلك بأنه ((خالق للخير

لذات الخير ، و خالق للشر من أجل الخير)) ، بمعنى ((من أجل ما يقترن به من الخير ، فيكون على هذا خلقه عدلا منه))[1] .

و أما موقفه الثاني فذكره في كتابه الفلسفي تلخيص ما بعد الطبيعة ، أكد فيه على أن كل ما هو على الأرض من خير محض ، فهو عن إرادة من الله و قصد منه . و أما ((الشرور فوجودها لضرورة الهيولى كالفساد و الهرم و غير ذلك)) . بمعنى أنها ليست من الممكنات بالنسبة إلى الله تعالى ، لأن الذين يرون أن ((الأمور كلها ممكنة للإله تعالى . فلذلك يلزمهم ضرورة أن يُجوّروه))[2] .

و أقول : أولا إن ابن رشد ناقض نفسه–كعادته– في موقفه من وجود الشر في الأرض ، فمرة قال : إن الله خالق الخير و الشر معا . و مرة استثنى الشر من أن يكون متعلقا بإرادة الله و قصده ،و جعله من ضروريات الهيولى ،و لم يجعله من الممكنات المتعلقة بإرادة الله و فعله و قصده و اختياره . و هذا تناقض واضح ، و موقف مُخالف للشرع ،و لا دليل صحيح عليه من العقل ، إلا إتباع الظن و القول على الله بلا علم .

و ثانيا إن موقفه الأول من الخير و الشر هو موقف صحيح موافق للشرع ذكره في كتاب عام وجهه لجمهور المسلمين . لكن موقفه الثاني مُخالف للشرع ، و قد أورده في كتاب خاص موجه للفلاسفة ، و هذه ازدواجية في الخطاب التي تعوّد عليها ابن رشد !! .علما بأن موقفه الثاني تُخالفه النصوص الشرعية صراحة ، فقد نصّت على أن الله تعالى هو خالق كل ما في العالم ، خلقه بإرادته و قدرته ، و أنه تعالى فعال لما يريد ، و يفعل ما يشاء و يختار . الأمر الذي يعني أنه لا يصح أبدا الزعم بأن الشر الموجود في العالم صدر بالضرورة ، و لا علاقة له بإرادة الله و اختياره . فهذا زعم باطل مُخالف لقوله تعالى: ((وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً))– سورة الفرقان : 2 – ،و ((مِن شَرِّ مَا خَلَقَ))– سورة الفلق : 2 – ،و ((ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ))– سورة غافر : 62 – .

علما بأن الشر لم يُضف إلى الله تعالى في ((الكتاب و السنة إلا على أحد و جوه ثلاثة : إما بطريق العموم كقوله :((الله خالق كل شيء))– سورة الزمر : 62 – و أما بطريقة إضافته إلى السبب كقوله: ((من شر ما خلق))– سورة الفلق : 2 – .و وإما أن يحذف فاعله كقول الجن : ((و إنا لا ندري أشر أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا))[3] — سورة الجن : 10 – .

و مع أن الشر من مخلوقات الله تعالى ، فهو لا يُنسب إليه مباشرة كصفة نقص و ظلم ، و إنما هو يندرج في حكمته تعالى و عدله و رحمته . لذا —و الله أعلم– كان رسول الله–ﷺ– يقول في دعاء

---

[1] ابن رشد : الكشف ، ص : 197 .
[2] تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 162، 163 ، 164 .
[3] ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج 8 ص: 511 .

الاستفتاح : ((لبيك و سعديك ، و الخير كله في يديك ، و الشر ليس إليك))[1] . فلم يقل : الشر ليس من مخلوقاتك ، و إنما قال : ليس إليك ، فالفارق في المعنى كبير بين القولين.

و ثالثا إن الشر في الأرض نوعان : نوع تسبب الإنسان في وجوده بسبب ظلمه و حروبه . و نوع خلقه الله تعالى ليُؤدي وظيفة حددها له وفق حكمته وعدله و رحمته ، فيبتلي به عباده ،و يُربيهم به ،و يُجازي به الضالين و الظالمين و المجرمين ، قال تعالى : ((وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ))– سورة الأنبياء : 35 – .و بما أن الشر من مخلوقات فإنه خلقه لأداء وظيفة مُحددة له بحكمة و إتقان ، و ليس صادرا بالضرورة و اللزوم كما زعم ابن رشد .

و أما زعمه بأن جعل الشر من الممكنات ، بمعنى أنه من مخلوقات الله تعالى ، يلزم تجوير الله بالضرورة ، بمعنى أنه ظالم لعباده . فهذا زعم باطل ، لأن القول بأن الله خالق كل شيء لا يلزم وصفه بأنه ظالم ، لأنه سبحانه فعال لما يريد ، و عادل حكيم لا يظلم أحدا ، خلق الشر و وضعه في مكانه المناسب بالحق و العدل و الحكمة بلا جور و لا ظلم .

و زعمه بأن الشر ليس من الأفعال الممكنة لله تعالى ، هو رد للشرع ، و وصف لله بالنقص و العجز ، و قول على الله بلا علم ، و مناقض لما وصف الله به نفسه بأنه خالق كل شيء ،و فعال لما يريد ، و على كل شيء قدير، له الأسماء الحسنى و الصفات العُلى .

و يُستنتج مما ذكرناه أن ابن رشد –في موقفه من قضية الخير و الشر– لم يتخل عن طريقته التأويلية الباطنية ،و عن ازدواجيته في الخطاب ، ففي كتابه الكشف عن مناهج الأدلة ذكر رأيا و وجهه للجمهور ،و في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة ذكر رأيا مخالفا للأول هو رأيه الحقيقي من تلك القضية .و قد ناقشناه فيما ادعاه ،و بينا خطأه في تأويله للشرع ، و في موقفه الفلسفي من وجود الشر على الأرض .

خامسا : نقد ابن رشد في استخدامه لبعض المصطلحات :

انتقد ابن رشد المتكلمين بأنهم استخدموا ألفاظا بدعية في الشرع ، كالقدم و الحدوث ،و هذه الألفاظ تُوقع في ((شبهة عظيمة تُفسد عقائد الجمهور ،و بخاصة الجدليين منهم))[2] . و قوله هذا فيه حق و باطل ، فأما الحق فهو انتقاده للمتكلمين و استنكاره عليهم استعمال مصطلحات بدعية لم يستعملها الشرع ، مع أنه يُمكن التعبير عنها بمصطلحات شرعية . و أما الباطل فهو زعمه بأن تلك المصطلحات تُفسد عقائد الجمهور بما فيهم الجدليين ،و يعني بهم المتكلمين . لأن هذا المحذور يشمل كل الناس دون استثناء ، و لا يخص علماء الشريعة دون الفلاسفة مثلا . فبما أن تلك المصطلحات بدعية

---

[1] مسلم : الصحيح ، الحديث رقم : 771 ، ج 1 ص: 534 .
[2] ابن رشد : الكشف ، ص: 172 .

و يمكن التعبير عنها بالمصطلحات الشرعية ، فالمطلوب من كل المسلمين-دون استثناء- استبعادها و تعويضها بالألفاظ و المصطلحات الإسلامية .

و هو في انتقاده -للمتكلمين- وقع في نفس ما انتقدهم فيه ، بل و في أخطر مما وقعوا هم فيه . و ذلك أنه تصرّف في معاني بعض الألفاظ الشرعية و اللغوية ، كعبارة الخلق ، و الخالق ، و المخلوق[1] . هذه العبارات فِعلُها : خلق ، يخلق ، و لها معنيان في الشرع ، هما : الإيجاد من مادة سابقة ، و الإيجاد من لا شيء[2] . لكن ابن رشد لا يقصد ذلك من استعماله لتلك الألفاظ ، لأنه سبق أن بينا أنه يقول بأزلية العالم و أبديته ، و ينكر خلق العالم-بعد أن لم يكن- من مادة سابقة أو من لا شيء ،و يرى أن الخلق عنده يخص العالم السفلي لا العلوي ،و معناه التحوّل من حالة على حالة أخرى ، و بمعنى آخر إخراج ما بالقوة إلى الفعل[3] . فهذا المفهوم لمعنى الخلق مُخالف للشرع و اللغة و العلم ،و قد سبق تبيان ذلك في الفصل الثاني .

و منها ذلك أيضا استعماله لعبارة الاختراع و المخترع[4] . و فِعلُها: اخترع ، يخترع ، و معناها قريب جدا من معنى الخلق ، و أحيانا يُطابقه ، فمن معانيه : الإيجاد و الإحداث ، و الإبداع و الإنشاء[5] . لكن ابن رشد استعمل تلك العبارة بمعنى مُخالف لمعناها الأصلي اللغوي ، و قصد به معنى الإيجاد عند المشائين الذي يعني إخراج ما بالقوة إلى الفعل في عالم التكوّن و الفساد في الأرض ، و لا علاقة له بالعالم العلوي الأزلي الأبدي عندهم .

و من ذلك أيضا أنه استخدم ألفاظا و مصطلحات ليست إسلامية وصف بها الله تعالى ، فوصفه بأنه العقل الأول ، و المبدأ الأول ، و الواحد البسيط ،و المحرك الذي لا يتحرك[6] .و منها أيضا أنه تصرّف في ألفاظ بعض المصطلحات للتخفيف من حدتها و وقعها و تأثيرها عندما يسمعها أو يقرأها المسلمون ، فلا تُثير فيهم رد فعل قوي رافض لما ذكره . و مثال ذلك أنه عبّر عن العقول السماوية الأزلية الخالدة ذات الطبيعة الإلهية ،و المتصرفة في الكون[7] ، بأنها الصُوّر الجوهرية ،و مبادئ الأجرام السماوية ، و المفارقات[8] .

---

[1] نفس المصدر ، ص: 113، 136 ، 193 .
[2] سبق توثيق ذلك .
[3] سبق توثيق ذلك في الفصل الثاني .
[4] ابن رشد : المصدر السابق ، ص: 118، 119 .
[5] شهاب الدين الجياني : البيان في تفسير غريب القرآن ، ط1 ، دار الصحابة ، القاهرة ، 1992 ، ص: 65 .
[6] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 124، 125 ، 147، 148 ، 149 .
[7] سبق توثيق ذلك .
[8] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 12 . و تهافت التهافت ، ص: 145، 146 .

و ذكر الباحث المغربي طه عبد الرحمن أن ابن رشد تصرّف في بعض المصطلحات اليونانية ، حتى وصل به الأمر إلى ما يشبه التحريف ، ليُقرّب مضامينها تقريبا إسلاميا ، فجعل من الإله اليوناني ((أطلس)) ملكا . و أوّل اسم الجنس ((الإله)) ، بمعنى الفلك[1] .

و يُستنتج من تلك النماذج أن ابن رشد مارس التحريف و التغليط المتعمدين في استعماله الألفاظ و المصطلحات . فدلّس على القراء و غلّطهم ، و بلبل أفكارهم ، و أثار فيهم الشبهات ،و أبعدهم عن المصطلحات الشرعية ،و روّج بينهم الألفاظ و المصطلحات غير الإسلامية . فعل كل ذلك انتصارا للأرسطية المشائية ، و تأويلا للنصوص الشرعية لتتفق مع تلك الفلسفة و تكون في خدمتها . و كلامنا هذا يشهد له ما سبق أن ذكرناه ،و سيزيده ما يأتي تأكيدا و إثراء ، إن شاء الله تعالى .

و ختاما لهذا الفصل — و هو الثالث– يتبين منه أن ابن رشد كان قليل الاهتمام بالسنة النبوية في كتبه الكلامية و الفلسفية التي أطلعتُ عليها . و لم يُنوّه بمكانتها اللائقة بها ، و أغفلها في مواضع كثيرة كان سياق الموضوع يستدعي ذكرها ، و أحيانا قرر ما يُخالفها .

و تبين أيضا أنه أهمل أصحاب الحديث كجماعة فاعلة في المجتمع ،و كطائفة صاحبة مذهب فكري عريق في الأصالة ،و يُعبر عن الفهم الصحيح الإسلام . فمارس في حقهم الإغفال و الاتهام ،و حرم نفسه و قراءه من الانتفاع الصحيح و الكامل بمذهبهم .

و أتضح أيضا أن فهمه لقضية الهداية و الضلال كان فهما ناقصا مُحرِفاً لها ، عندما زعم أن النصوص الشرعية المتعلقة بها متعارضة يجب إخضاعها للتأويل العقلي حسب زعمه . فجاء فهمه لها مُخالفا للشرع و العقل معا ، لإبعاده المنهج الشرعي في تناوله لتلك القضية بسبب منطلقه المذهبي الأرسطي الذي تحكم في نظرته إليها .

و تبين أيضا أنه كان متناقضا في موقفه من وجود الشر في العالم ، فمرة يقول أنه من مخلوقات الله تعالى المتعلقة بإرادته و مشيئته ، و مرة أخرى يقول أنه ليس من الممكنات المتعلقة بإرادته تعالى و اختياره ،و إنما هو من ضروريات الهيولى في العالم الأرضي . و قد ناقشناه في ذلك و بينا بطلان قوله المخالف للشرع و العقل معا .

[1] طه عبد الرحمن : المرجع السابق ، ص: 197 .

....

الفصل الرابع

نقد موقف ابن رشد من العقول المفارقة و خلود النفس و طبيعيات أرسطو

أولا : نقد موقف ابن رشد من النفوس بعد موتها .

ثانيا : نقد موقف ابن رشد من العقول المفارقة .

ثالثا : نقد موقف ابن رشد من طبيعيات أرسطو .

نقد موقف ابن رشد من العقول المفارقة و خلود النفس و طبيعيات أرسطو

نُخصص هذا الفصل لنقد مواقف ابن رشد الحفيد من ثلاثة مواضيع لها أهمية كبرى في الفلسفة الأرسطية ،و تترتب عنها نتائج خطيرة على الفكر الفلسفي . أولها يتعلق بمصير النفوس بعد موتها من معاد أخروي و علاقتها بالنفس الكلية عند المشائين ،.و ثانيها يتعلق بالعقول المفارقة الأزلية من جهة ، و العقل الكلي و اتصاله بالعقل الإنساني من جهة أخرى .و ثالثها يتعلق بطبيعيات أرسطو التي بالغ

ابن رشد في الثناء عليها و الاحتجاج بها . تلك هي المواضيع التي سنُخضعها للنقد العلمي على ضوء الشرع و العقل و العلم ، إن شاء الله تعالى .

أولا : نقد موقف ابن رشد من مصير النفوس بعد موتها :

ذكر ابن رشد –في كتابه فصل المقال– أن الإيمان بوجود المِعاد الأخروي و أحواله واجب شرعا ، و من أنكره فهو كافر . و أشار إلى أن أهل العلم اختلفوا في هذا المعاد ، هل هو مَعاد مادي و روحي ، أم هو روحي فقط ؟ . فمنهم من أوّل المادي و أقر بالروحي فقط ، و منهم من قال بهما معا ، ثم اعتذر للفريقين من دون ترجيح و لا انتصار لأي منهما[1] .

و أقول : إن موقفه هذا غير صحيح فيما يتعلق بوجود المعادين المادي و الروحي ، لأن اختلاف أهل العلم في القول بالمعادين أو بأحدهما شيئ ، و موقف الشرع منهما شيء آخر . فأهل العلم كل منهم نظر إلى القضية انطلاقا من خلفيته المذهبية ، و منهجه في فهم الشرع ، لكنها–أي القضية– على ضوء الشرع شيء آخر تماما . فكان عليه أن يُبين موقف الشرع من هذه القضية بصراحة ،و بلا لف و لا دوران ،و لا يجعله تابعا لأراء أهل العلم . و عليه فإن الإيمان بالمعادين المادي و الروحي يوم القيامة هو من بديهيات الشرع و أصوله المعروفة من دين الإسلام بالضرورة ، و من أنكرهما معا أو أحدهما ، فهو قد خرج عن أصل من أصول عقائد الإسلام ، بلا دليل صحيح إلا إتباع الظنون و المذهبيات الباطلة المبنية على التخمينات و الأهواء . و النصوص الشرعية في إثبات المعادين كثيرة جدا ، منها قوله تعالى : ((ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ))– سورة ق : 34 – ، و ((وَأَسَرُّواْ النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ الْعَذَابَ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ))–سورة يونس : 54 – ، و ((وَبَشِّرِ الَّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقاً قَالُواْ هَـذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ))–سورة البقرة : 25 – ، و ((وَعَدَ الله الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ))–سورة التوبة : 68 – ، و ((فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ))–سورة البقرة : 24 – ، و ((يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَـذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنفُسِكُمْ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ))–سورة التوبة : 35 – . فهذه الآيات– وغيرها– أدلة قطعية دامغة بوجود المعادين المادي و الروحي يوم القيامة ، لكن ابن رشد أغفلها و اتخذ ذلك الموقف الباطل الذي مسك فيه العصا من وسطها ، و اعتذر للفريقين المتنازعين و سوى بين موقفيهما من حيث الضعف و القوة ، من دون أن يذكر موقف الشرع الحقيقي ،و من ثم موقف الفريق المصيب الموافق للشرع .

و أما موقفه الحقيقي فهو لم يُفصح عنه صراحة في كتابيه فصل المقال ، و الكشف عن مناهج الأدلة ،و أخفاه من خلال ذكره لاختلاف أهل العلم حول تلك القضية من دون أن يذكر رأيه ، أو يُرجح

---

[1] ابن رشد : الفصل ، ص: 112 و ما بعدها . و الكشف ، ص: 199 و ما بعدها .

أحد الرأيين على الآخر . لكن الشيخ تقي الدين ابن تيمية يرى أن ابن رشد كان مُظهرا للوقف في مسألة معاد الأبدان ، و مسوغا للقولين القائلين بالمعاد الروحي و المادي . و إن كان في باطنه أميل إلى سلفه الفلاسفة القائلين بالمعاد الروحي فقط[1] . و رأيه هذا يُرجحه امتناع ابن رشد من الإفصاح عن موقفه ،و عدم الترجيح بين الرأيين في كتابيه السابقين .

و ذهب الباحث محمد يوسف موسى إلى القول : إن ابن رشد كان يرى أن المعاد الأخروي سيكون روحيا فقط[2] .و رأيه هذا هو الراجح عندي لأمرين ، أولهما إن ابن رشد كان على مذهب سلفه من الفلاسفة المشائين المدافع عنهم و المنتصر لهم ، فمن المستبعد جدا أن يُخالفهم في قولهم بالمعاد الروحي دون المادي . و ثانيهما إنه من الراجح جدا أن ابن رشد لو كان يقول بالمعادين الروحي و المادي معا ما أخفى موقفه ، لأنه هو الموقف الصحيح الموافق للشرع ،و لِمَا يعتقده معظم المسلمين ، و الذي ذكره يُناسب كتابي الفصل و الكشف العامين الموجهين للجمهور . و من ثم فلا يجد ابن رشد أي حرج في ذكره و الانتصار له ، لكنه يجد عكس ذلك لو قال بالمعاد الروحي دون المادي، لأنه يُخالف الشرع و جمهور المسلمين ،و لا يستطيع الانتصار له صراحة في كتبه العامة ، و هذا هو الذي حدث فعلا ، فبما أنه لم يقل بالمعادين و رجّح القول بالروحي فقط أخفاه و لم يُظهره.

و أما لماذا أنكر الفلاسفة المشاؤون المعاد الجسماني-أي المادي- ، فهم أنكروه بناء على قولهم بأزلية العالم ،و عدم الخلق من عدم ، بدعوى أنه من المحال أن تعود روح كل إنسان إلى بدنه الذي كان فيه في الحياة الأولى ، لأن بدنه تحلل إلى عناصر مختلفة ، ربما صار بعضها جزءا من بدن إنسان آخر ، فيكون مُتعذرا أن يعاد بدن كل منهما كاملا[3] .

و قولهم هذا لا دليل صحيح لهم فيه من الشرع و لا من العقل ، و إنما هو قول لازم لهم بناء على مذهبيتهم الأرسطية الباطلة . و هو زعم قال به كفار كثيرون ،و قد حكاه عنهم الله تعالى في قوله عز و جل : ((وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ))-سورة يس : 78 -79- ، و ((وَكَانُوا يَقُولُونَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ)) -سورة الواقعة : 47 - . و قد رد عليهم الله تعالى برد مُفحم ، فهو سبحانه فعال لما يريد ، إذا أراد شيئا فإنه يخلقه من شيء و من لا شيء .

و ليس من العقل و لا من العدل أن يعيش الإنسان على وجه الأرض ، بجسمه و عقله و روحه ، و بإيمانه و كفره ، و بأفعاله الخيّرة و الشريرة ، ثم هو يوم القيامة لا يُحاسب و لا يُجازى ، و لا يُنعّم و لا يُعاقب إلا الجانب الروحي منه فقط ،و يُلغى الجانب المادي منه . فهذا مُستبعد عقلا ، و ليس من

---

[1] ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، ج 1 ص: 356 .
[2] محمد يوسف موسى : بين الدين و الفلسفة ، ص: 223 .
[3] ابن تيمية : درء التعارض، ج 7 ص: 384 . و محمد يوسف موسى : المرجع السابق ، ص: 221 .

العدل أيضا ، لأن تمام العدل أن يُحاسب و يُجازى على كل أحواله و أفعاله المادية و الروحية معا . و هذا هو عين الحق و العدل ، الذي نصّ عليه الشرع الحكيم ،و يقول به العقل الفطري الصريح .

و بما أن ابن رشد قال بالمعاد الأخروي ،و مال إلى القول بالروحي منه ، دون المادي و الروحي معا . فما هو موقفه من مصير النفوس الإنسانية بعد مفارقتها للجسد ؟ ،و كيف يكون حالها ؟ ، و أين يكون مستقرها النهائي ؟ .

إنه–أي ابن رشد– عندما ذكر أن أبا حامد الغزالي انتقد قول أفلاطون في النفس الإنسانية بأنا واحدة قديمة ، تعددت في الأبدان ، فإذا فارقت الأجسام–عند وفاتها– فقدت فرديتها ،و عادت إلى أصلها الكلي الواحد . ردّ عليه ابن رشد منتصرا لرأي أفلاطون و قائلا به ، فكان مما قاله : ((أما زيد فهو غير عمرو بالعدد ، و هو و عمرو واحد بالصورة و هي النفس ... فإذا كانت النفس ليس تهلك إذا هلك البدن ، و كان فيها شيء بهذه الصفة ، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد ،و هذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضوع))[1] .

و معنى كلامه أن النفوس الإنسانية عندما تُفارق أجسادها عند موتها ، تصبح بالضرورة نفسا كلية واحدة من حيث العدد و تفقد فرديتها . فما موقف أهل العلم من رأي ابن رشد من هذه القضية ؟. أولهم الباحث مُحَمَّد جلال شرف ، يرى أن ابن رشد أنكر الخلود ،و هذا خروج عن أصول الذين الإسلامي[2] . و قوله هذا بناه على أساس أن ابن رشد يقول بخلود النفس الكلية الواحدة بعد مفارقتها للبدن ،و لا يقول بتعدد النفوس الفردية بعد موتها . فلا خلود إلا للنفس الكلية الواحدة ،و ليس للنفوس الفردية المتعددة .و هذا يعني إنكار للخلود الفردي الذي نصّ عليه دين الإسلام .

و ثانيهم الباحثة زينب مُحَمَّد الخضيري ، فإنها ذكرت أن ابن رشد كان يقول بالنفس الإنسانية الكلية الخالدة التي توَحّدت فيها النفوس الفردية الإنسانية بعد موتها . مما يعني إنكار الخلود الفردي الشخصي للنفس ،و خلود النفس الكلية ، و هذا يتعارض مع كل العقائد السماوية[3] .

و الثالث هو الباحث عبد المجيد العنوشي ، فإنه ذكر أن ابن رشد أورد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة آيات قرآنية قرر من خلالها خلود النفس الشخصية من وجهة نظر الإيمان و الاعتقاد ، خلافا لما قرره في كتابه شرح كتاب النفس الذي لم يقل فيه بالخلود الفردي ،و إنما أقر فيه ((بالخلود للنوع البشري عامة ، و بالخصوص لعقله الفعال ، أي للعقل الكلي بالنسبة إلى الإنسانية جمعاء))[4] .

---

[1] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 60 .

[2] دافيد سانت لانا : المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي ، حققه محمد جلال شرف ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1981 ، مقدمة المحقق ص: 10

[3] زينب الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص: 333 .

[4] مراد وهبة : ابن رشد و التنوير ، ص: 248 .

و الرابع هو الباحث أوليفر ليمان ، إنه ذكر أن ابن رشد كان يرى أنه ليس ثمة مجال للتفكير في الخلود الفردي للروح ، أو لأي جزء منها ، و إنما يتمثل الخلود في نوع من الخلود الكلي الشامل حيث يتلاشى الفرد ليُشارك في خلود النوع الإنساني[1] .

و آخرهم –أي الخامس– هو الباحث أوديرا أوروكا ، إنه يرى أن ابن رشد جاء بصياغة جديدة لأرسطو ، فأنكر ((خلود النفس الفردية و أثبته للعقل الفعال))[2] .

و بذلك يتبين أن ما فهمناه من كلام ابن رشد في رده على الغزالي ليس فهما خاصا بنا ، و لا تحريفا لكلامه . و إنما هو فهم واضح جلي من قوله ، وافقنا عليه طائفة من الباحثين المعاصرين ، من أن ابن رشد أنكر الخلود الفردي للنفس البشرية ،و أثبت الخلود الكلي للنفس الإنسانية الواحدة . فماذا يعني هذا ؟ .

إنه يعني أن ابن رشد مُتناقض مع نفسه عندما قال : إن المعاد الأخروي واجب الإيمان به كافر من أنكره ؛ ثم عاد و أنكر خلود النفوس الفردية بعد موتها ، و جعلها نفسا كلية واحدة مُتحدة خالدة !! . و كنا قد ذكرنا سابقا أن ابن رشد قال بأزلية العالم و أبديته ، فكيف يكون المعاد الأخروي بما أن العالم لا ينتهي ، و الشرع قد ربط المعاد بفناء العالم ؟ ! . و كيف يكون المعاد الأخروي إذا كانت النفوس الفردية تختفي و تظهر بدلها نفس كلية أزلية واحدة ؟ ، و أين النفوس التي تُحاسب يوم القيامة ؟ ، و لمن تُوضع الموازين يوم القيامة ؟ ، و من الذي يدخل إلى الجنة ، و من الذي يدخل إلى النار ، بما أن النفوس الفردية تختفي ؟ ،و ما ذا نفعل بالنصوص الشرعية الكثيرة جدا التي أكدت على المعاد الأخروي الفردي للنفوس بحكم أن ((كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ))–سورة المدّثر : 38– ؟ ، و هل يبقى بعد ذلك معاد أخروي ؟ ، و أليس زعمه هذا هو إنكار صريح لأمر معروف من الدين بالضرورة ؟ ، فهل نترك كلام الله و رسوله ،و نتبع أوهام و خرافات ابن ر شد في خلود النفس الكلية المزعومة ؟ .

إنه ظاهر التناقض مع نفسه ، سيرا على طريقته في ازدواجية الخطاب في تعامله مع جمهور المسلمين و الفلاسفة ، فهو مقتنع بهذه الطريقة مُتعمد في استخدامها . و حقيقة موقفه السابق هو إنكار للمعاد الأخروي أصلا ، فلا قيامة و لا حساب ، و لا جزاء و لا عقاب ، و لا جنة و لا نار. و هو خروج سافر عن الدين ، لأنه إنكار لمعلوم من الدين بالضرورة , و أما ما قاله عن المعاد الأخروي المادي و الروحي السابق ذكره ، فهو من باب حكاية ما قاله الشرع و أهل العلم في ذلك الموضوع ،و هو يندرج أيضا في خانة التدليس و التغليط ، و إزدواجية الخطاب التي عُرف بها ابن رشد ! .

و هل معنى ذلك أن الرجل كان منكرا حقا للمعاد الأخروي الذي هو أصل من أصول عقائد دين الإسلام ؟ ، نعم إنه ترجّح عندي بأنه أنكر ذلك ، بدليل الشواهد الآتية : أولها إنه قال بخلود النفس

---

[1] مراد وهبة : ابن رشد و التنوير ، ص : 54 .

[2] أوديرا أوروكا : العقل و الفعل في إفريقيا ، مجلة ابن رشد اليوم ، القاهرة ، العدد الأول ، 1997 ، ص: 16 .

الكلية الواحدة ، لم يقل بخلود النفس الفردية ، و هذا يستلزم إنكار المعاد كله ، لأن المعاد لا يكون إلا بوجود النفوس الفردية . و ثانيها إنه بما أن ابن رشد كان أرسطيا إلى النخاع متعصبا لأرسطو مغاليا فيه ، و يأخذ بمذهبه ، و هذا الرجل-أي أرسطو- لم يكن يعرف جنة و لا نار ، و قال بخلود العقل الكلي الواحد عندما تُفارق العقول الفردية أبدانها[1] ، فابن رشد على مذهبه .

و الشاهد الثالث إنه سبق أن ذكرنا أن ابن رشد قال بأزلية العالم و أبديته و خلوده ، و بما أنه كذلك فلا توجد قيامة و لا معاد ، و لا جنة و لا نار ، لأن الشرع أكد على أنه لا قيامة إلا بعد فناء هذا العالم الذي نعيش فيه ،و بما أن ابن رشد زعم أنه لا نهاية لهذا العالم ، فهذا يعني أنه لا قيامة و لا معاد !! .

و الشاهد الأخير-أي الرابع- مفاده أن ابن رشد قال بالعقل الإنساني الكلي الواحد ، و ذلك أن العقول بعد مفارقتها للأجساد تلتحق بالعقل الفعال لتكوّن العقل الإنساني الكلي[2] . و معنى ذلك أنه لا قيامة و لا معاد، و لا حساب و لا جزاء ،و لا جنة و لا نار ، لأن الإنسان الفرد العاقل غير موجود ،و كيف يُقام له معاد و حساب من دون عقل ، و هو مناط التكليف ؟ ؟ !! .

و أما قوله بأن ما ذهب إليه صحيح بالوجوب ،و أنه من العلم الذي لا سبيل إلى إفشائه هنا ، فهو زعم باطل بناه على الظنون و التخمينات ، و التخريجات المذهبية الأرسطية ،و ليس له فيه دليل صحيح من الشرع و لا من العقل ،و إنما هو حديث خرافة . لأننا إذا تدبرنا في ذواتنا تبين لنا أن النفوس المتعددة لا يصح أن يُقال أنها اتحدت في نفس كلية واحدة بعد مفارقتها للأبدان ، لأمرين : أولهما ليس لنا دليل صحيح من الشرع و لا من العقل و لا من العلم يدل على أن هذه النفوس الفردية توحّدت – بعد موتها- في نفس كلية واحدة ، و من يزعم ذلك هو المطالب بالدليل و ليس المنكر له . لأن المنكر يكفيه أن يقول : إنني أنكره لأني لا أراه ،و ليس عندي دليل صحيح يُثبت ذلك من النقل و لا من العقل. لكن المدعي لذلك ليس لديه إلا الظن و التخمين ، و الرجم بالغيب ، و القول بلا علم ، و أما الدليل الصحيح فلن يظفر به . و أما الأمر الثاني فهو أنه من الثابت منطقيا أن الذوات الفردية المتعددة لا تتوحد لتصبح ذاتا واحدة ، لأن التعدد التام المنفصل لا يُساوي واحدا ،و لا الواحد المنفصل التام يُساوي أكثر من واحد . فهل شخص واحد يمكن أن يصبح 10 أشخاص ؟ ،و هل 10 أشخاص يمكن أن يصبحوا شخصا واحدا ؟ . طبعا لا ، و هذا هو منطق العقل الطبيعي الفطري ،و المخالف هو المطالب بالدليل الصحيح لدعم زعمه . و عليه فإن ما يدعيه ابن رشد و أصحابه من أوهام و خيالات

[1] مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو ، ص: 84 .
[2] زينب الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص: 331 .

حول النفس الكلية الواحدة بدعوى العلم ، فما هي إلا ظنون و أهواء و خرافات ليست من الشرع ، و لا من العقل ، و لا العلم في شيء .

ثانيا : نقد موقف ابن رشد من العقول المفارقة الأزلية :

ساير ابن رشد سلفه أرسطو و أصحابه في موقفهم من العقول المفارقة من حيث وجودها ،و طبيعتها ن و دورها في العالم ، و علاقتها بالعقل الإنساني[1] . فقال: إن العقول المفارقة أزلية ،و هي التي تحرك الأجرام السماوية ، و تتصرف في العالم بالتسيير و الإيجاد و الاختراع عن طريق إخراج ما بالقوة إلى الفعل .و الأجرام السماوية خاضعة لتلك العقول من جهة الطاعة و المحبة ،و الامتثال لأمرها بالحركة و الفهم عنها[2] .

و يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن مقالة المشائين– و منهم ابن رشد– في العقول المفارقة هي شيء لم يقله أحد من اليهود ، و لا النصارى ، و لا من مشركي العرب ، و هو كفر لم يصل إليه أحد من كفار أهل الكتاب و مشركي العرب[3] .

و قوله هذا صحيح في ميزان الشرع و العقل، فقد زعم ابن رشد و أصحابه قولا لا دليل لهم فيه من الشرع ،و لا من العقل ، و لا من العلم .و هو زعم يندرج في خانة الأساطير و الأوهام الأهواء ، و لا يمت إلى العلم بصلة . و هو شرك صريح يقوم على القول بتعدد الآلهة المتمثلة في العقول المفارقة المزعومة.

و أُشير هنا إلى أن ابن رشد و أصحابه زعموا أن الملائكة هي العقول المفارقة ، كالعقل الفعال الذي هو ملك الوحي–أي جبريل– ،و هي أزلية لا تموت ،و لها تصرف في العالم تسييرا و إيجادا[4] .و قوله هذا لا دليل عليه من الشرع و لا من العقل ، و هو رجم بالغيب ،وقول بلا علم من جهة ، و تحريف للشرع ، و افتراء عليه ،و تلاعب به من جهة أخرى . لأن الشرع نصّ صراحة على أن الملائكة مخلوقون عبيد لله تعالى ، ليسوا آلهة و لا أربابا لهذا العالم ، قال تعالى : ((وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً))– سورة الفرقان : 2 – ، و ((وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلاَئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ))–سورة الرعد : 13– ، و ((فَسَجَدَ الْمَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ))– سورة ص : 73 – ،و ((وَجَعَلُوا الْمَلاَئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثاً أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ))–سورة الزخرف : 19 – .

---

[1] عي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ص: 157 ، 158 . و مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو ، ص: 84، 133 ، 134 .

[2] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 130 ، 136 ، 137، 140 ، 142، 150 . و تلخيص الحس و المحسوس ، ص: 78 ، 81 .

[3] ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج 9 ص: 104 . و الرد على المنطقيين ، ص: 102 .

[4] ابن رشد : تهافت الفلاسفة ، ص: 331 . و تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 87 . و الحس و المحسوس ، ص: 81. و ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج 4 ص: 259 . و زينب الخضيري : المرجع السابق ، ص: 236 .

و أما موقفه من العقل الإنساني ، فيعتقد ابن رشد أن العقول الفردية الإنسانية هي عقول فاسدة ، و عندما تفارق أبدانها –بعد الموت– تلتحق بالعقل الفعال الأزلي الخالد ، فتُصبح أزلية مثله ، و تكوّن عقلا كليا جوهريا أزليا خالدا واحدا لكل الإنسانية[1] .

و قوله هذا هو أيضا زعم باطل لا دليل عليه من الشرع و لا من العقل ، و ما هو إلا ظنون و تخمينات و أوهام ، خرّجها على مذهبيته المشائية في الإلهيات الأرسطية . و نقدنا السابق ذكره –الخاص بالنفس الكلية– هو نفسه يُوجه إليه هنا في موقفه من العقل الكلي ، فلا نعيد ذكره هنا .

و ترى الباحثة زينب مُحَمَّد الخضيري أن ابن رشد كان غامضا في موقفه من العقل الفعال ، فهل هو موجود في كل فرد ، أم هو مُفارق للبشرية كلها ؟ .و لعل أن من أسباب غموضه هو أنه قد ((لجأ إلى هذا الغموض لخطورة التصريح بمثل هذه الفكرة في بيئة سيطر عليها التعصب الديني من جانب علماء الكلام))[2] .

و أقول : أولا إن ابن رشد ثابت و معروف عنه أنه في كتبه العامة الموجهة للجمهور لا يُفصح عن آرائه المخالفة للشرع بطريقة واضحة لا لُبس فيها ، لكنه كثيرا ما يُلمّح فيها إلى آرائه بطريقته التأويلية التحريفية . لكنه يُعلن صراحة عن آرائه الأرسطية المخالفة للشرع في مؤلفاته الفلسفية الخاصة ، فقال بأزلية العالم ، و ألوهية العقول المفارقة ،و نفى صفة العلم و غيرها من الصفات ،و هذا أمر سبق تبيانه و توثيقه . و أما مسألة العقل الفعال فهي نفسها تندرج فيما قلناه ، و قد ذكر ابن رشد صراحة بأن ذلك العقل الفعال هو من العقول المفارقة — الأزلية– المحركة للأجرام السماوية ،و ليس لها تعلق بالهيولى أصلا — و هي المادة الأرضية– ، و هو مُحرك فلك القمر،و المساهم في إيجاد الحيوانات المتناسلة على وجه الأرض[3] .و قوله هذا موافق لما ذكره الشيخ ابن تيمية من أن أهل المنطق — و هم المشاؤون كابن رشد– يقولون : إن العقل الفعال من العقول العشرة ، و هو مُبدع كل ما تحت فلك القمر[4] .

و ثانيا إن قولها بأن تعصب المتكلمين قد يكون هو الذي حال دون ابن رشد من التصريح بموقفه الحقيقي من العقل الفعال، فهو قول ضعيف و ليس هو السبب الرئيسي ، لأن ابن رشد هو الذي تبنى ذلك المنهج في عرض أفكاره ، فكان يُخفي كثيرا من أفكاره الأرسطية في كتبه العامة ،و يُظهرها في مؤلفاته الفلسفية . فلو كان واقعا تحت المنع و التعصب المبالغ فيهما ما استطاع التصريح بأفكاره أصلا ، في كتبه العامة و لا الخاصة . لأن مؤلفاته الخاصة هي في النهاية تخرج إلى أهل العلم ،و سيطلعون عليها ،و لا يُمكنه إخفاؤها .

---

[1] زينب الخضيري : نفس المرجع ، 331 . و محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد ، ص: 20، 21 . و محمد عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ، ص: 91، 92 . و الموسوعة العربية الميسرة ، ج 1 ص: 16 .
[2] زيينب الخضيري . المرجع السابق ، ص: 336 .
[3] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 142، 154 . و تلخيص الحس و المحسوس ، ص: 81 .
[4] ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج 9 صك 104 . و الرد على المنطقيين ، ص: 102 .

و أما ما قالته عن تعصب علماء الكلام على ابن رشد ، فالأمر كان من الجانبين ،و ليس من جانب واحد فقط ، فابن رشد كان شديد التعصب و الغلو في الأرسطية من جهة[1] ، و شديد النقد لمخالفيه من المتكلمين من الأشاعرة و غيرهم في كتابه فصل المقال ،و الكشف ،و التهافت . فالتعصب كان من الطرفين ،و كل منها تعصب على الآخر .

و أما ما ذهب إليه الباحث أحمد عبد المهيمن من أن ابن رشد لم يكن يرى أن العقل الفعال يُوجد خارج النفس ،و إنما هو عين العقل المادي[2] . فهو رأي لا يصح لأمرين ، أولهما إن ابن رشد –كغيره من المشائين– قالوا صراحة بأن العقل الفعال من العقول المفارقة الأزلية الخالدة المحركة للأجرام السماوية ، منها العقل الفعال الذي هو مُحرك فلك ما تحت القمر و المسيّر له تحريكا و إيجادا. و له اتصال بالعقل و النفس البشريتين ، فعندما يُفارقان البدن–بعد الموت– يلتحقان بالعقل الفعال لتكوين النفس الكلية الأزلية الواحدة[3] . و ثانيهما هو أن المؤلف نفسه ذكر قبل قوله السابق أن ((العقل الفعال هو غير هيولاني ، أي بحسب طبيعته غير مُتصل بالبدن إلا بالعرض ، و انه مُفارق للبدن))[4] .

ثالثا : نقد موقف ابن رشد من طبيعيات أرسطو :

كان ابن رشد الحفيد شديد المبالغة في تعظيم فلسفة أرسطو بإلهياتها و طبيعياتها و منطقها ، له فيها ثقة لا حدود لها ، و يزعم أنها برهانية يقينية ، و أن صاحبها أرسطو كَمُل الحق عنده ،و أنه جاء بحق عظيم ، و برهانه هو الحق المبين[5] . فهل مزاعمه هذه صحيحة ؟ .

كلا إنها ليست صحيحة ، لأن فلسفة أرسطو كما أن فيها كثيرا من الصواب ، فهي أيضا مملوءة بالأخطاء و الخرافات و الشناعات و الظنون و الأهواء .و في مبحثنا هذا سنبين ذلك جليا ، من خلال انتقادنا لابن رشد في موقفه من طبيعيات أرسطو التي أوردها–أي ابن رشد– في مؤلفاته . و سنذكر من ذلك شواهد كثيرة ضمن أربع مجموعات متنوعة .

الأولى تتعلق بمادة العناصر المكوّنة للعالم و ثبات أجسامه و وزنها ، و تتضمن أربعة شواهد : أولها مفاده أن ابن رشد ذكر أنه تبيّن لديه و لدي غيره من الفلاسفة أن الأجرام السماوية غير متكوّنة من مادة الموجودات الأرضية الفاسدة ، و إنما تتكون من عنصر خامس بسيط يُعرف بالأثير ،و هو أزلي لا يفسد[6] .

---

[1] سنفصل في ذلك في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى .

[2] أحمد عبد المهيمن : نظرية المعرفة عند ابن رشد و ابن عربي ، دار قباء ، القاهرة ، 200 ، ص: 191 .

[3] سبق توثيق ذلك .

[4] أحمد عبد المهيمن : المرجع السابق ، ص: 191 .

[5] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 70، 71، 220 .و فرج أنطون : ابن رشد و فلسفته ، ط2 ، المؤسسة الوطنية للاتصال ، الجزائر ، 2001، ص: 88 . و الجابري : ابن رشد ، ص: 170 ، 179، 180 .

[6] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 161 . و الآثار العلوية ، ص: 15 . و الكشف ، مقدمة المحقق ن ص: 78 . و علي أبو ريان : تاريخ تاريخ الفكر الفلسفي ، 203 .

و قوله هذا لا يصح شرعا و لا عقلا ، فأما شرعا فإن الشرع الحكيم نصّ على أن العالم كله مخلوق و ليس أزليا ، خلقه الله تعالى من مادة واحدة ، لقوله تعالى : ((أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ))– سورة الأنبياء : 30 – . و أما علما فقد بينت الدراسات العلمية الحديثة ، أن عنصر الأثير المزعوم لا وجود له أصلا ، و أن العالم كله مُكوّن من خامة واحدة عناصرها مُتشابهة . و تبين أيضا أن العناصر الكيميائية المكونة لمادة النجوم الملتهبة هي بعينها المكونة لجسم الأرض ، مع اختلاف نسبة وجودها . من ذلك أن ثلثي العناصر المكوّنة للأرض هي من مكوّنات الشمس أيضا[1] .

و الشاهد الثاني ادعى فيه ابن رشد أن أرسطو تبيّن له أن العناصر الأربعة المكوّنة للموجودات الأرضية هي أجسام بسيطة غير مركبة ،و هي : التراب ، و الهواء ، و الماء ، و النار ،و هي تختلف عن العنصر الخامس المكوّن للأجسام السماوية . و يرى ابن رشد أن القول بعنصر واحد فقط لا يُؤدي إلى تفسير عملية التكوّن و الفساد ، و تحولات العناصر بسبب تأثير بعضها في بعض[2] . و قوله هذا غير صحيح شرعا و لا علما ، يُبطله ما قلناه في انتقادنا لابن رشد في الشاهد الأول .

و أما الشاهد الثالث فمفاده أن ابن رشد ذكر أن الكواكب فيها الثابت و المتحرك ،و منها الأرضي الذي هو من الثوابت . ثم زعم أن أرسطو أبطل القول بأن الأرض متحرّكة ، و بيّن أنها ثابتة بالطبع ، و أعطى سبب سكونها . و بذلك انحل الشك الذي كان القدماء تحيّروا فيه ،و امضوا ا'عمارهم في طلبه[3] .

و قوله هذا غير صحيح تماما ، و هو من سوء حظ ابن رشد الذي افتخر بأن أرسطو أقام الأدلة على بطلان رأي القائلين بحركة الأرض ،و أثبت سكونها !! . فقد أصبح من الثابت علميا ،و من حقائق العلم المعروفة ، أن الكواكب و الأجرام السماوية الأخرى كلها مُتحرّكة بما فيها كوكب الأرض[4] .
.

و يُلاحظ على ابن رشد أنه أغفل الآيات القرآنية التي فيها إشارات على حركة الأرض و الأجسام السماوية عامة من جهة ، و لم يستعن بها في نقد موقف أرسطو من جهة أخرى . فحرم نفسه و قراءه من الاستفادة من كتاب الله تعالى ،و ساير أرسطو في خطئه . و من تلك الآيات قوله تعالى : ((خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ

---

[1] عبد الحميد سماحة : في أعماق الفضاء ، ص: 48، 84، 65، 66 . و روبرت أغروس، و جورج ستانسيو : العلم في منظوره الجديد ، ص: 128 . و محمود فهمي زيدان : من نظريات العلم إلى المواقف الفلسفية ، ص: 34 . و الموسوعة العربية الميسرة ، ج 2 ص: 1095 .

[2] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 160 ، 161 . و الآثار العلوية ، ص: 15 . و زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية ، ص: 112 ، 114 . و محمود فهمي زيدان : المرجع السابق ، ص: 14 ، 15 .

[3] ابن رشد : تلخيص السماء و العالم ، ص: 268 ، 272 . و الآثار العلوية ، حققه حمال الدين العلوي، ط1 ، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، 1994 ، ص: 18 .

[4] عبد الحميد سماحة : المرجع السابق ، ص: 25 . و آن تري هوايت : النجوم ، ص: 39 .

يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ))- سورة الزمر : 5 - ، و ((لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ))- سورة يس : 40- ،و ((وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ))- سورة النمل : 88 - ، و ((وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ))- سورة الذاريات : 47 - ، فهذه الآيات نصت صراحة على حركة الشمس و القمر و فيها إشارات تدل على حركة الأرض بالتصريح و التضمن ، فلو استعان بها ابن رشد لكان له فضل كبير في نقد الفكر الفلسفي و تقويمه ، و تقديم البديل الشرعي له ، لكن الرجل – و للأسف- ترك كتاب الله وراء ظهره ، و أقبل على الأرسطية ، لأن هواه كان مع أرسطو و طبيعياته !! .

و آخرها – و هو الشاهد الرابع- ذكر فيه ابن رشد أنه تبيّن- بناء على مقدماته النظرية- أن الجرم السماوي لا ثقيل و لا خفيف ، خلاف الأرض التي هي ثقيلة بإطلاق[1] . و قوله هذا غير صحيح ، لأن الأجرام السماوية فيها الكبير جدا ،و المتوسط ، و الصغير ، و فيها ما يزيد عن وزن الأرض آلاف المرات ، التي ذكر ابن رشد أنها ثقيلة جدا . فالشمس مثلا أكبر من الأرض وزنا ب : 330 ألف مرة[2] .

و أما المجموعة الثانية ، فتتعلق ببعض ظواهر العالم العلوي و حدوث الفصول الأربعة . و تتضمن أربعة شواهد : أولها ذكر فيه ابن رشد أن سبب سخونة الشمس و سائر الكواكب أمران ، هما : الحركة ،و انعكاس الضوء[3] .و قد حكى ابن تيمية أن أرسطو و أتباعه يقولون : إن الشمس و القمر و الكواكب لا تُوصف بحرارة و لا ببرودة[4] . و معنى كلام ابن رشد أن الشمس و سائر النجوم ليست ساخنة بذاتها ،و إنما تسخن بسبب الحركة و انعكاس الضوء . و قوله هذا لا يصح شرعا و لا علما . فأما شرعا فإن في القرآن الكريم آيات وصفت الشمس بأنها مشتعلة حارة مضيئة ، كقوله تعالى : ((و جعلنا الشمس سراجا)) –سورة نوح/16- ، و ((و جعلنا سراجا وهاجا))-سورة النبأ/13- و ((جعل فيها سراجا و قمرا منيرا))- سورة الفرقان/16- ، و عليه فإن الشمس سراج وهاج ، و القمر لم يُوصف بذلك ، و إنما هو مُنير فقط ، و بما أن الشمس سراج وهاج فهذا يعني أنها مصدر مشتعل وقاد يتلألأ ،و هذا يقتضي الحرارة المرتفعة ، لأنه لا اشتعال و لا توقد و لا تلألؤ بلا حرارة مرتفعة . و السراج في اللغة هو المصباح الزاهر المتوقد المشتعل ، بسبب ما فيه من الزيت و الفتيل[5] .

---

[1] ابن رشد : تلخيص السماء و العالم ، ص: 84 . و تهافت التهافت ، ص: 67 ، 70 .
[2] عبد الحميد سماحة: المرجع السابق ، ص: 26 ، 51 . و آن تري هوايت : المرجع السابق ، ص : 86، 87 .
[3] ابن رشد : الآثار العلوية ، ص: 16 .
[4] ابن تيمية : الجواب الصحيح ، ج 3 ص: 353 .
[5] انظر : ابن منظور الإفريقي: لسان العرب ، ط1 ، بيروت ، دارصادر ، ، ج 2 ص: 279 . و أبو بكر الرازي: مختار الصحاح ، ط4 ، الجزائر ، دار الهدى ، 1990 ، ص: 124، 131 . و القرطبي : تفسير القرطبي ،حققه احمد البردوني ، ط2 ، القاهرة ، دار الشعب ، 1372 ، ج 13 ، ص 65 ، ج 19 ص: 172 . و الطبري : تفسير الطبري ،بيروت ، دار الفكر ، 1405 ، ج 30 ص : 4 . البيضاوي: تفسير البيضاوي، ج5 ص: 439 .

و أما علما فقد بينت الاكتشافات العلمية الحديثة أن الشمس شديدة الحرارة في سطحها و باطنها . فسطحها هائج يغلي يتفجر ، و جوفها مركز لتوليد الطاقة الهائلة ،و هي التي تجعلها ساخنة إلى حد عظيم جدا ، فيندفع ذلك إلى السطح و خارجه .و تُقدر درجة حرارتها السطحية ب : 6 آلاف درجة مئوية ،و أما باطنها فتُقدر درجة حرارته بالملايين[1] .

و الشاهد الثاني مفاده أن ابن رشد ادعى أن الهالة التي تظهر حول الشمس و القمر و بعض الكواكب ، هي ليست موجودة على الحقيقة ، و إنما سببها الرؤية و التخيّل عندما ينعكس الضوء الآتي من تلك الأجسام على الغمام ، ثم إلى أبصارنا انكسارا مستويا من جميع الجهات[2] .

و قوله هذا غير صحيح ، لأن الهالة-أو الإكليل- التي حول الشمس و القمر ، لها وجود حقيقي تحيط بكل منهما . و هي غلاف خارجي مُكوّن من الغازات ،و هي في الشمس مُتوهجة تمتد إلى ملايين الكيلومترات، و سمكها أكبر من قطر الشمس نفسه ،و عليها ينعكس ضوء الشمس ن إلى جانب إشعاعها الذاتي[3] . فابن رشد أخطأ – في مسايرته لأرسطو- من جهتين : الأولى أنه نفى وجود الهالة أصلا . و الثانية أن تفسيره لكيفية ظهور الهالة لم يكن صوابا .

و أما الشاهد الثالث فمفاده أن ابن رشد ادعى –مسايرا لأرسطو- أن الشهب و المذنبات و النيازك مُكوّنة من بعض العناصر الأرضية الأربعة ، و هي: الماء ، و النار ، و الهواء ، و التراب . و نفى أن تكون من الكواكب لأنها ((شُوهدت في قدم الدهر هي بأعيانها الكواكب الموجودة إلى الآن ، لم ينخرم منها شيء .و أيضا فإن الكواكب السيارة محدودة العدد))[4] .

و أكد على أن تلك الشهب و المذنبات و النيازك ، تحدث في الأرض و ليس خارجها . و ذلك أنه عندما تسخن الأرض –بالشمس- يخرج منها بُخار دخاني ، فلما يصعد إلى الطبقة العليا من الهواء يكون أكثر استعدادا للالتهاب لأدنى مُحرّك له . فعندما يلتهب تظهر تلك الظواهر ، و تندفع النار بشدة و بسرعة كالسهم[5] .

و قوله هذا غير صحيح تماما ، لأن الأبحاث و الاكتشافات العلمية الحديثة بينت أن الشهب و النيازك و المذنبات ليست من الأرض ، و إنما هي قادمة إليها من المجموعة الشمسية ، و من أعماق الفضاء ، مُكوّنة من مواد متنوعة ، كالكتل الصخرية ، و المعادن ، و الجليد ، و الغازات المتجمدة ، و الأتربة ، و مصدرها الأجرام السماوية[6] . و بذلك يتبين أن ما ذهب إليه ابن رشد ، و انتصر فيه لرأي

---

[1] عبد الحميد سماحة : في أعماق الفضاء ، ص: 47 ، 48 .

[2] ابن رشد : الآثار العلوية ، ص: 50 . و تلخيص الآثار العلوية ، ص: 141 .

[3] دافيد برجماني : الكون ، ص: 91 . و شوقي أبو خليل : الإنسان بين العلم و الدين ، دار الفكر ، دمشق ، ص: 65 . و الموسوعة العربية الميسرة ، ج 1 ص: 190 .

[4] ابن رشد : الآثار العلوية ، ص: 17 ، 18 .

[5] نفسه ، ص: 18 ، 19 ، 24 .

[6] آن تري هوايت : النجوم ، ص: 74 . و آرثر بيزر : الأرض ، ترجمة جمال الدين الأفندي ، سلسلة مكتبة لا يف ، 1970 ، ص: 30 و ما بعدها . و شوقي أبو خليل : المرجع السابق ، ص: 166 و ما بعدها . و عبد الحليم خضر : المنهج الإيماني في الدراسات الكونية ، ط1 ، الدار السعودية ، الرياض ، 1984، ص: 191 و ما بعدها ، و 206 ، و ما بعدها .

أرسطو ليس صحيحا ،و ما هو إلا ظن و تخمين ، و رجم بالغيب ، و لم يثبت عند أرسطو و لا عند المشائين ، فلو ثبت ما قالوه لكان صوابا .

و آخرها — أي الشاهد الرابع من المجموعة الثانية– مفاده أن ابن رشد قال : إن سبب ظهور الفصول الأربعة هو قرب الشمس و بعدها في فلكها المائل ، فلو لا ميله لم يكن ههنا فصول أربعة ، و من ثم فلا نبات و لا حيوان[1] . و قوله هذا غير صحيح ، لأن سبب ظهور الفصول الأربعة و الأقاليم المناخية على وجه الأرض هو حركة الأرض و دورانها حول الشمس مع ميل محورها –أي الأرض– . فعندما يكون القطب الشمالي مُتجها نحو الشمس يكون الصيف في الشمال ،و الشتاء في الجنوب ، و يحدث العكس عندما يكون القطب الجنوبي هو المتجه نحو الشمس مقابلا لها . و قولنا هذا ثابت معروف في علمي الفلك و الجغرافيا لا يحتاج إلى توثيق .

و أما المجموعة الثالثة ، فتتعلق بالرياح و السحب و الرعد و المطار ، و تتضمن خمسة شواهد : أولها ذكر فيه ابن رشد أن الرياح هي أبخرة دخانية مصدرها باطن الأرض –بسبب تسخين الشمس لها– تتحرك حول الأرض . و الدليل على أنها تتولد عن البخار الدخاني الحار سرعة حركتها ، لأن سرعتها و حدتها إنما توجد للحار اليابس من البخار . و قد يظهر ذلك أيضا من فعلها الذي هو التجفيف و التيبيس بخلاف فعل المطر[2] .

و قوله هذا غير صحح في معظمه ، لأن الرياح ليست أبخرة من باطن الأرض ، و إنما هي هواء مُكوّن من عدة غازات تتحرك أفقيا على الأرض ، بناء على قاعدتي الضغط المرتفع و المنخفض . فتتحرك من المرتفع البارد إلى المنخفض الساخن ،و تكون قوتها حسب الفارق بين المنطقتين . علما بأن الشمس هي المكوّنة لهاتين المنطقتين ، و هي سبب حركة الغلاف الغازي للأرض و نشاطه[3] .

و الشاهد الثاني مفاده أن ابن رشد ذكر أن مجموع عدد الرياح على وجه الأرض يبلغ 11 أو 12 نوعا من الرياح ، لأن النقل عن أرسطو اختلف في ذلك ، فقيل 11 ، و قيل 12 ، لكن مواصلة الرصد و البحث قد يحسم ذلك[4] . و حصره للرياح ب: 11 ، أو 12 نوعا غير صحيح ، لأن عددها عددها أكثر من ذلك بكثير ، فقد أحصيتُ منها أكثر من 28 نوعا من الرياح ، منها الدائمة ، و

---

[1] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 147 . و تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 160 .
[2] ابن رشد : الآثار العلوية ، ص: 33 .
[3] حسن سيد أبو العينين : أصول الجغرافيا المناخية ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الأسكندرية ، ص: 176 . و عبد الحليم خضر : المنهج الإيماني ، ص: 15 .
[4] ابن رشد : الآثار العلوية ، ص: 33 .

الموسمية ، و المحلية . و من تلك الرياح : التجارية ، و العكسية ، و القطبية ، و الخماسين ، و السموم ، و السيروكو ، و الهرمتان ، و البورا[1] .

و أما الشاهد الثالث فمفاده أن ابن رشد يرى أن سبب استدارة الرياح حول الأرض ، هو أنها تتكون من البخار الدخاني الحار ، الذي عندما يصعد إلى الأعلى ، و يُصادف الطبقة الباردة من الهواء تخف حرارته و يبرد نسبيا ، فيحدث فيه ((ميل إلى أسفل ، فيتمانع المبدآن المتضادان بجهة . أعني : الثقل و الخفة ، فيلزم ضرورة أن تتحرك من ذلك حركة مُستديرة...))[2] .

و تفسيره هذا غير صحيح ، لأن استدارة الرياح حول الأرض سببها أمران : أولهما تحكم قاعدة الضغط المرتفع و المنخفض في حركة الرياح حول الأرض . و هذه القاعدة هي التي تتحكم في حركة الرياح الأفقية السفلية السطحية المعروفة لدينا التي تكلم عنها ابن رشد ، فهذه الرياح سطحية أفقية و ليست رأسية عمودية كما ادعى ابن رشد . و عليه فهي لا تخضع للكيفية التي ذكرها ابن رشد ، مع العلم أن الرياح هي هواء مُكوّن من عدة غازات ، و ليست من البخار الدخاني الساخن الصادر من باطن الأرض كما ادعى ابن رشد ،و قد سبق انتقادنا له في ذلك .

علما بأنه توجد رياح رأسية الحركة تصعد من سطح الأرض إلى الأعلى حيث طبقات الجو العليا بناء على قاعدة الضغط المرتفع و المنخفض . و في هذه الطبقة –أي العليا– توجد أيضا حركية رياح أفقية أخرى للهواء تُشبه ما يحدث على سطح الأرض[3] . و بذلك يتبين أن –على كل الحالات– أن عملية حركة الرياح الأفقية السطحية ، و الأفقية العلوية ، و الرأسية التصاعدية ، لا تتم بالطريقة التي ذكرها ابن رشد و لا بالتفسير الذي قدمه .

و الأمر الثاني واضح معروف ، و هو أن الأرض و غلافها الغازي و ما يجري بداخله من حركات للرياح ،كل ذلك يتحرك تحركا مستديرا بحكم أن الأرض تدور حول نفسها يوميا ،و حول الشمس سنويا ، فمن الطبيعي جدا أن تكون للرياح حركة مستديرة حول الأرض .

و الشاهد الرابع مفاده أن ابن رشد أرجع سبب انتظام هبوب الرياح القطبية الشمالية ،و القطبية الجنوبية –من حيث أوقاتها و اتجاهاتها– إلى حركة الشمس بين مداريها الصيفي و الشتوي[4] .و تفسيره غير صحيح ، لأن هذه الرياح هي من الرياح الدائمة التي يتأثر هبوبها بالنطاقات الحرارية ،و مناطق الضغط الجوي ، و كل منها مرتبط بحرارة الشمس ، التي هي أيضا مرتبطة بدوران الأرض حول الشمس ،و ميل محورها . و مثال ذلك أنه عندما يكون الصيف في القسم الشمالي من الكرة الأرضية ، تصبح المنطقة جاذبة للرياح القطبية الجنوبية حيث الضغط المرتفع إلى الضغط المنخفض في الشمال ،و يحدث

---

[1] أنظر : حسن سيد أبو العينين : نفس المرجع ، ص: 192، 200 ، 201 ، 204، 205 ، 213، 214 و ما بعدها ، و 221 و ما بعدها ، و 230 و ما بعدها .
[2] ابن رشد : الآثار العلوية ، ص: 34 .
[3] حسن أبو العينين : المرجع السابق ، ص: 158، 159 .
[4] ابن رشد : الآثار العلوية ، ص: 35 .

العكس عندما يكون الصيف في القسم الجنوبي من الكرة الأرضية . فذلك هو سبب و كيفية انتظام الرياح القطبية ،و ليس ما قاله ابن رشد موافقا لما ذهب إليه أرسطو .

و الشاهد الأخير — و هو الخامس من المجموعة الثالثة- فمفاده أن ابن رشد أكد على أن سبب حدوث الرعد هو أنه لما يتكاثف السحاب يكون البخار الدخاني في عمق ذلك السحاب ، فيخرج منه بشدة و حرارة ، فيندفع على أسفل ، أو إلى فوق ، أو إلى أحد الجوانب حتى يُسمع له صوت ...فبالضرورة لا يكون سبب الرعد إلا ذلك[1] .

و قوله هذا فيه صواب و خطأ ، فأما الصواب فهو أنه قد أشار إلى التقاء شحنتين مختلفتين في الخواص ، واحدة باردة و الأخرى حارة .و أما الخطأ فهو قوله بأن الشحنة الساخنة هي من البخار الدخاني الصاعد من باطن الأرض . و هذا غر صحيح ، لأن كلا من الشحنتين السالبة و الموجبة هما من الهواء نفسه ، و إنما يختلفان في درجة الحرارة و التحمل ببخار الماء ، و لا دخل للبخار الدخاني أصلا[2] .

و أما المجموعة الأخيرة — و هي الرابعة-، فتتعلق بمواضيع متنوعة ، و تضم خمسة شواهد : الأول مفاده أن ابن رشد يرى أن أهم أسباب ملوحة البحر هو الجزء الدخاني المحترق من البخار ، و ((يشبه أن يكون السبب في تزايد بعض البحار على بعض في الملوحة قرب الأرض من الاحتراق ،و الاستعداد ليتولد عنها ذلك البخار الدخاني أكثر ، أو يكون من اجتماع السببين كليهما)) ،و من ((الدليل على أن الأجزاء المحترقة التي تُملّح ماء البحر هوائية على الأكثر لا أرضية ، الصفاء الموجود في مائه ، فإن الأجزاء الأرضية مُكدّرة ضرورة))[3] .

و تفسيره هذا غير صحيح علميا ، و لا دخل للبخار الدخاني المزعوم في ملوحة البحار من عدمها . لأن سبب ملوحتها هو وجود كلوريد الصوديوم ،و كربونات الكالسيوم ،و بعض الأملاح الأخرى . و أما مصادر هذا الأملاح —التي في البحار و المحيطات- فأهمها أربعة : أولها يتمثل فيما تجلبه الأنهار من أملاح و معادن و مواد عضوية إلى البحار . و الثاني هو عملية التبخر التي تحدث لماه البحار بسبب حرارة الشمس ، فيصعد البخار إلى أعلى ،و يبقى الملح في البحار. و ثالثها هو تحلل الكائنات العضوية النباتية و الحيوانية الميتة التي تعيش في البحار . و آخرها-أي المصدر الرابع- فيتمثل في أملاح النشأة الأولى عند تكوّنت البحار . و ذلك أن القشرة الأرضية عندما كانت مُنصهرة ،و تفاعلت مع الأمطار

---

[1] نفس المصدر ، ص: 295 .
[2] حسن أبو العينين : أصول الجغرافية المناخية ، ص: 295 .
[3] ابن رشد : الآثار العلوية ، ص: 30 ، 31 .

المتهاطلة–عبر عصور الأرض الأولى– كانت الحياة–مع ارتفاع درجة الحرارة– أكثر قابلية لإذابة الأملاح ،و تنشيط التفاعلات الكيميائية ، فكانت مياه البحار مُشبعة بالأملاح عند النشأة الأولى[1] .

و الشاهد الثاني مفاده أن ابن رشد ادعى أن الضوء يحدث في غير زمان ،و أن الإضاءة ليست حاصلة في زمان[2] . و قوله هذا غير صحيح ،و هو خطأ فيزيائي واضح ، لأن الضوء مخلوق ، و كل مخلوق بالضرورة له زمان ، مهما كانت سرعته عالية أو منخفضة . لذا فمن المعروف في علم الفيزياء الحديثة ، أن الضوء نوع من أنواع الطاقة ، له سُرعة تختلف باختلاف الوسط الذي يكون فيه ،و تُقدر سرعته ب: 300 ألف /كم في الثانية[3] .

و الشاهد الثالث مفاده أن ابن رشد يرى أن ((الحجر يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة ، و النار إلى فوق ،و الصفتان متضادتان. فأمر معروف بنفسه ، و المكابرة في ذلك قحة))[4] .و يرى أيضا–موافقا لأرسطو– أن الثقل هو المتحكم في حركة الأجسام صعودا و هبوطا . و بمعنى آخر أن سرعة سقوط الأجسام تتناسب مع أوزانها ، فالجسم الثقيل أسرع في السقوط من الجسم الأخف منه[5] .

و قوله هذا غير صحيح ، أثبت التجارب بطلانه ، فبالنسبة لقوله بأن الحجر يتحرك إلى أسفل لصفة مخلوقة فيه ، فهو تفسير غير مقبول علميا ، لأن السبب في ذلك هو قوة الجاذبية التي تُعرف بقانون الجاذبية العام[6] .

و أما موقفه من سرعة سقوط الأجسام ، فهو تابع فيه لأرسطو ، مع أن بعض علماء المسلمين –خلال العصر الإسلامي– أثبتوا بالتجربة خطأ رأي أرسطو و أصحابه ، و برّهنوا أن تسارع الجسمين يختلف باختلاف الكثافة ، و ليس باختلاف الوزن)) . فكان لهم الفضل في إثبات ذلك قبل الفيزيائي الإيطالي غاليلو(ت 1642م) بثمانية قرون أو أكثر . لكن الأوروبيين ظلوا يعتقدون بما قاله أرسطو إلى أن جاء غاليلو و أثبت بالتجارب خطأ رأي أرسطو ،و بيّن أن الأجسام الثقيلة و الخفيفة تسقط بسرعة واحدة دون اعتبار لكتلتها ، إذا أُستبعدت مقاومة الهواء لها[7] .

و بناء على ما ذكره الباحث عمر فروخ من أن المسلمين أثبتوا بالتجربة خطأ أرسطو قبل غاليلو المتوفى سنة 1642م/1052 هجرية ، بثمانية قرون أو أكثر[8] ،و ابن رشد المتوفى سنة

---

[1] حسن أبو العينين : جغرافية البحار و المحيطات ، ط6 ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، مصر ، 1982 ، ص: 165 ، 168 . و جمال الدين أفندي : طبيعيات البحر و ظواهره ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1960 ، ص: 50 ، 51 ، 52 ، 53 .
[2] ابن رشد : رسالة النفس ، ص: 12 .
[3] الموسوعة العربية الميسرة ، ج 2 ص: 1144 .
[4] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 305 .
[5] زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية ، ص: 53 و ما بعدها . و عبد الله الدفاع : العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية ، دار الرسالة ، بيروت ، ص: 68 .
[6] عبد الحميد سماحة : في أعماق الفضاء ، ص: 36 .
[7] عمر فروخ : عبقرية العرب في العلم و الفلسفة ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ص: 94 . و زينب عفيفي : المرجع السابق ، ص: 53 و ما بعدها .
[8] عمر فروخ : نفسه ، ص: 94 .

595هـ/1198م ، يكون المسلمون قد أثبتوا ذلك قبل وفاة ابن رشد بأكثر من 330 سنة . مما يعني أن ابن رشد كان على علم بتلك التجارب التي أبطلت ما قال به أرسطو ، لكنه أهملها و ظل مُتمسكا برأي سلفه أرسطو تعصبا له !! . اللهم إلا أن يُقال : إنه لم يكن على علم بتلك التجارب . و هذا مُستبعد جدا جدا ، بحكم أن ابن رشد كان واسع الإطلاع على طبيعيات عصره عامة و الأرسطية خاصة ، بدليل كثرة مؤلفاته الفلسفية ،و الله اعلم بالصواب .

و أما الشاهد الرابع ، فمفاده أن ابن رشد ذكر أن سبب الزلازل معروف ، و هو البخار الدخاني الحار الذي يبقى في باطن الأرض ، فالذي يخرج منه يُسبب الرياح ،و الذي يبقى في باطن الأرض يُسبب الزلازل . لذا فإنه باضطرار لا ((يكون سبب الزلزلة سواه))[1] .

و تفسيره هذا غير صحيح –رغم تأكيده على صحته– ، لأن الزلازل لها أسباب كثيرة ، منها : حدوث إنكسارات وتصدعات في بعض أجزاء القشرة الأرضية . و وقوع إنزلاقات الصخور بعضها فوق بعض. و حدوث ثورات البراكين ،و انهيار سقوف الكهوف الباطنية[2] .

و آخرها–أي الشاهد الخامس من المجموعة الرابعة– مفاده أن ابن رشد قال : ((و الدم حتى يتغير في اللحم لحما ،و في العظم عظما))[3] . و قوله هذا غير علمي ،و لا يصح بذلك اللفظ ، لأن الدم لا يتحوّل لحما و لا عظما ، و إنما هو يُغذي الجسم و يُنقيه و يُدافع عنه ، فيُدخل الأكسجين إلى الجسم ، و يُخرج ثاني أُكسيد الكربون عن طريق الرئتين . و يُغذي الجسم بامتصاص الغذاء من جدار الأمعاء،و يتولى محاربة الجراثيم بكرياته البيضاء[4] .

كانت تلك الشواهد –حسب مجموعاتها الأربع– نماذج متنوعة من مواقف ابن رشد من طبيعيات أرسطو،و الانتقادات الموجهة إليه فيما قاله فيها ، و لمبالغته في تعظيمها و ثقته فيها،و الانتصار لها . فما رأي الباحثين المعاصرين من الطبيعيات التي انتصر لها ابن رشد ؟ ،و هل ظلمناه في انتقاداتنا له بمعطيات الشرع و العلم الحديث ؟ .

أذكر منهم ثلاثة باحثين ، أولهم مُحَّد عاطف العراقي ، ذكر أنه ((إذا كان العلم الحديث لا يُوافق على أكثر الأراء التي قال بها ابن رشد ، فإن هذا لا يُقلل من شأنه . إذ أن العلم تراكمات ،و لا يصح أن نتوقع من مفكر عاش في القرن الثاني عشر الميلادي أن يتوصل إلى نتائج العلم في القرن العشرين))[5]
))[5] .

و ثانيهم الباحثة زينب عفيفي ، إنها ذكرت أن أكثر أراء ابن رشد في مجال الطبيعة ، و العناصر الأربعة ، و المادة و الحركة ،و الفلك و الحيوان ، قد ((دحضها العلم الحديث بتقنياته و أساليبه ...

---

[1] ابن رشد : الآثار العلوية ، ص: 43 .
[2] الموسوعة العربية الميسرة ، ج 1 ص: 925 .
[3] ابن رشد : جوامع الكون و الفساد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، 1991 ص: 10 .
[4] الموسوعة العربية الميسرة ، ج 1 ص: 801 ، ج 2 ص: 1898 .
[5] زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية ، تصدير محمد عاطف العراقي ، ص: 16 .

لكن متى كانت مُكونات التراث و الحضارة تُقاس بمقياس الحداثة و التطور ؟ . إنها تُقاس بمعيار زمانها،و وقت حدوثها ، و لذلك كانت قيمتها خالدة خلود فكر أصحابها))[1] .

و آخرهم- أي الثالث – هو الباحث مُحَمَّد عابد الجابري ، إنه ذكر أن ابن رشد –في اجتهاده الفلسفي- كان يعتمد على العلم ، و هو علم عصره بالطبع[2] .

و تعقيبا عليهم أقول: نعم إن له بعض العذر فيما وقع فيه من أخطاء تتعلق بطبيعيات أرسطو ، لكنه يبقى مسؤولا مسؤولية كبيرة عن أخطائه من جهة ، و تُقلل من شأنه كثيرا من جهة أخرى . لأنه أولا : لم يلتزم – في موقفه من فلسفة أرسطو- بالمنهج العلمي الصحيح الذي يقوم أساسا على النقل الصحيح ،و العقل الصريح ،و العلم الصحيح ، فلو اعتمد على ذلك ما كانت أكثر أرائه في الطبيعيات خاطئة ؛ لأن كثرة الأخطاء و قلة الصواب هو مؤشر صحيح على انحراف منهجه العلمي . و مما يعني أن ابن رشد أقام منهجه العلمي على الظنون و التخمينات ، و الأهواء و الاحتمالات ، أكثر من إقامته على الأدلة القوية ،و البراهين الدامغة ،و البينات الملموسة الواضحة .و هذه خلاف ما كان يدعيه من أنه و أصحابه هم أهل البرهان و اليقين ،و غيرهم من أهل من الجمهور و أهل الجدل . فلو كان حقا كما زعم ما كانت معظم فلسفته الطبيعية غير صحيحة .

و ثانيا إن طائفة من أخطائه العلمية سببها مبالغته في تعظيم فلسفة أرسطو تعصبه لها ، و الانتصار لها بحق و بغير حق،و الزعم بأن نظره –أي أرسطو- هو فوق نظر جميع الناس . فأوقعه هذا في أخطاء فاحشة كان في مقدوره تجنبها لو نظر إليها نظرة علمية موضوعية من كل جوانبها ، دون خلفية أرسطية متعصبة . من ذلك متابعته لأرسطو في قوله بأزليته العالم و أبديته ،و زعمه بأن الدماغ لا دخل له في التعقّل ،و قوله بأن المرأة لا دخل لها في نوع الجنين [3] . فلو احتكم في هذه القضايا – و غيرها- إلى الشرع الحكيم ،و العقل الصريح ،و العلم الصحيح ، و تجاوز أرسطو و لم يتعصب له ، ما وقع في تلك الأخطاء ،و غيرها كثير .

و ثالثا إن قسما من أخطاء ابن رشد في الطبيعيات كان من الممكن التحقق من خطئها في زمانه من دون الاستعانة بمكتشفات العلم الحديث ، لذا فلا يصح تعميم ما قاله عاطف العراقي من أنه لا يصح أن نتوقع من مفكر عاش في القرن 12م ، أن يتوصل إلى نتائج العلم في القرن العشرين . فهذا التعميم على كل أخطاء ابن رشد في الطبيعيات هو مغالطة و تدليس . و الدليل على ذلك أنه كان في مقدور ابن رشد أن يصل إلى أدلة قوية تُبطل مزاعم أرسطو في أن الدماغ لا دخل له في عملية التعقل . و قد خالفه في ذلك أطباء مُتخصصون ،و قد ردوا عليه بأدلة قوية[4] .و منها أيضا قوله في سقوط الأجسام ،

---

[1] نفس المرجع ، ص: 20 .

[2] الجابري: ابن رشد ، ص : 189 .

[3] سبق توثيق ذلك ،و أما بالنسبة لدور الدماغ فسنتكلم عنه في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى .

[4] عن ذلك أنظر الفصل الخامس .

فكان في مقدور ابن رشد التحقق من ذلك ، بدليل أن بعض علماء المسلمين أثبتوا بالتجربة خطأ أرسطو ، ثم جاء غاليلو و أثبت ذلك بالتجربة في القرن 17م ، و هذا كله قبل مكتشفات العلم الحديث ، لأن تلك التجارب ما كانت تحتاج إلى وسائل العلم الحديثة المتطوّرة . لكن ابن رشد ما استخدم التجربة ، و ما أخذ بتجربة من سبقه ،و اكتفى بمتابعته لسلفه أرسطو .

و رابعا إن طائفة من أخطائه كان في مقدوره تجنّبها و مخالفة أرسطو فيها ، لو التزم بما قاله الشرع الحكيم من دون أي تحريف له . فيكون له بذلك شرف الاجتهاد ، و إتباع الشرع ،و قول الصواب. لكنه لم يفعل ذلك ،و خالف الشرع ،و أخطأ فيما قال به . من ذلك إنه قال بأزلية العالم و أبديته ،و اختلاف مادة الأجرام السماوية عن مادة العالم الأرضي .و قال : إن الشمس ليست ساخنة بذاتها ،و أن الأرض لا تتحرك ، و أن المرأة لا دخل لها في تكوّن نوع الجنين . فهذه الأقاويل أخطأ فيها ابن رشد ، و خالف فيها الشرع مخالفة واضحة . فلو أخذ بالشرع ما وقع في تلك الأخطاء ، التي جاء العلم الحديث و أثبت خطأها من جهة ،و و وافق الشرع من جهة أخرى . فهو- بموقفه هذا من الشرع- غير معذور ،و مسؤول مسؤولية كبيرة شرعا و عقلا .

و خامسا إنه من المغالطة القول بأن نقد أي فكر يجب أن يكون بمقياس عصره فقط . فهذا زعم باطل ، و الصواب هو أن ننقد أي فكر كان بالاحتكام إلى الحقيقة وحدها ، من دون حصر لها بزمان و لا بمكان ، و الشرط الوحيد فيها هو أن نحتكم إلى الحقائق لا إلى الظنون و التخمينات و الاحتمالات ، على أن نأخذ تلك الحقائق من النقل الصحيح ، و العقل الصريح ، و العلم الصحيح .و عليه فإنه من حقنا أن ننقد أي فكر -قديما كان أو حديثا – بالاحتكام إلى تلك المصادر المعرفية التي منها العلم الحديث . و ابن رشد نفسه كان –في انتصاره للأرسطية- يحتكم إلى علم عصره[1] ، فمن حقنا نحن أيضا أن ننقده بالاحتكام إلى علوم عصرنا . علما بأن ابن رشد لم يكن يحتكم في كل مواقفه إلى علوم عصره ،و إنما كان يحتكم أساسا إلى الفلسفة الأرسطية ، فما وافقها قبله ،و ما خالفها رفضه ،و ما عارضها من الشرع حرّفه أو أغفله و سكت عنه .

و سادسا إنه من حقنا أن نتشدد في انتقادنا لابن رشد ، و محاسبته حسابا عسيرا ، لأنه كان كثير الدعاوى و التعالم ،و المبالغات و الاعتداد بالنفس ،و التعالي على أهل العلم من غير الفلاسفة ، و ألحقهم بالجمهور و أهل الجدل . و جعل نفسه و أصحابه المشائين ، من أهل البرهان و اليقين خصهم الله بالرسوخ في العلم . لذا وجدناه يصدر أحكاما كثيرة يزعم أنها صحيحة بالضرورة و الوجوب ،و هي في الحقيقة ما هي إلا ظنون و تخمينات و احتمالات مُخالفة للشرع و العقل و العلم .فرجل هذا حاله لا يصح السكوت عنه ،و مسايرته في دعاويه العريضة ،و الاعتذار له و تدليله .

[1] أنظر مثلا : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 128 ، 130 .

علما بأن المبالغة في الاعتذار لابن رشد و تدليله ،و السكوت عن أخطائه و تبريرها ،و عدم لومه و تحميله مسؤولية ما قام به ، هو في الحقيقة جريمة في حق الشرع ،و العقل ،و العلم ، لا يصح السكوت عنها أبدا . فلابد من عرض فكره على ميزان النقل الصحيح ،و العقل الصريح ،و العلم الصحيح ، لتمييز صحيحه من سقيمه ، ليأخذ صاحبه مكانه الحقيقي المناسب له ، بلا إفراط و لا تفريط ،و بلا تضخيم و لا تقزيم .و بذلك لا نظلم الرجل ،و لا نحرمه حقه ،و لا نتعصب له ولا عليه إلا بالحق ،و لا نُدلّله و نبالغ في مدحه و الثناء عليه بما لا يستحقه .

و في ختام هذا الفصل –أي الرابع– أُؤكد على أمرين هامين جدا ، أولهما هو أن ابن رشد أغفل الشرع إغفالا كبيرا ، و قرر ما يُخالفه في موقفه من النفوس و العقول،و طبيعيات أرسطو . فحرم نفسه و قراءه و الفكر الفلسفي من كنوز الشرع و خصائصه ، خاصة فيما يتعلق بالطبيعيات ، فالشرع مملوء بها ، فمنها ما يتعلق بأصل العالم و علم الفلك ، و منها ما يخص الجيولوجيا و التاريخ الطبيعي للكون ،و منها ما يتعلق بعلم الأجنة و البحار ؛ و هذا المجال ألف فيه المختصون و غيرهم ، مصنفات كثيرة جدا . لكننا لا نعني بذلك أن ابن رشد أغفل الشرع تماما ،و إنما نعني أنه أغفله إغفالا كبيرا ،و خالفه كثيرا ، و لم يرجع إليه إلا قليلا ، لأن مذهبيته الأرسطية كانت مُسيطرة عليه حالت دونه من الاستفادة الصحيحة و الكاملة من الشرع الحنيف ،و لا من العقل الفطري الصريح .

و الأمر الثاني هو أن ابن رشد–بتبنيه لطبيعيات أرسطو و انتصاره لها– يكون قد ساهم بقوة في الترويج لأباطيلها و أخطائها الكثيرة باسم البرهان و اليقين و المنطق ، على حساب المنهج العلمي الصحيح ،و الحقيقة العلمية التي يشهد لها الشرع الحكيم و العقل الصريح . فكان من آثار ذلك أنه ساهم في تكريس طبيعيات أرسطو و هيمنتها على العقل الإنساني قرونا عديدة ، لم يتخلص منها إلا في العصر الحديث ، فكان ضررها أكثر من نفعها بفارق كبير جدا .

....

الفصل الخامس

نقد موقف ابن رشد من البرهان الأرسطي و مكانة صاحبه العلمية

أولا : نقد موقف ابن رشد من دعوى برهانية فلسفة أرسطو .

ثانيا : نقد موقف ابن رشد من المنطق الصوري .

ثالثا : نقد موقف ابن رشد من الجدل و الاستقراء و قياس التمثيل .

رابعا : نقد موقف ابن رشد من مكانة أرسطو العلمية .

نقد موقف ابن رشد من البرهان الأرسطي و مكانة صاحبه العلمية

اتخذ أبو الوليد بن رشد الحفيد مواقف متطرفة تتعلق بمدى برهانية الفلسفة الأرسطية ،و صحة منطقها الصوري ،و طرق الاستدلال الأخرى ، و مكانة أرسطو العلمية في نظره هو –أي ابن رشد . فانتقدناه في موقفه من ذلك ، و رددنا عليه بكل طاقتنا . فما تفاصيل ذلك ؟ .

أولا : نقد موقف ابن رشد من دعوى برهانية فلسفة أرسطو :

يُقصد بالبرهان في اللغة العربية : الحجة الظاهرة الفاصلة[1] .و معناه في الشرع هو : الحجة و الدليل ،و هو أوكد الأدلة ،و يقتضي الصدق أبدا لا محالة[2] . و معناه في الاصطلاح الفلسفي هو : ((القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء و هي الضروريات ، أو بواسطة و هي النظريات ،و الحد الأوسط فيه لابد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر))[3] . فالبرهان هو الحجة القاطعة اليقينية ، فهل فلسفة أرسطو و أصحابه برهانية في نظر ابن رشد ؟ .

نعم إنه يدعي أن تلك الفلسفة برهانية يقينية ، لأن أهلها –أرسطو و أصحابه– هم أهل صناعة البرهان الذين خصّهم الله بعلمه،و قرن شهادتهم في القرآن بشاهدته سبحانه و شهادة ملائكته .و هم البرهانيون بالطبع أهل اليقين و صناعة الحكمة و التأويل اليقيني. في كتبهم تُوجد الأقاويل البرهانية ،

---

[1] عي بن هادية : القاموس الجديد ، ط7 ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، 1991 ، ص: 147 .

[2] الراغب الأصفهاني : مفردات القرآن ، ص: 111 . و ابن الأثير : النهاية في غريب الحديث و الأثر ، المكتبة العلمية ، بيروت ، 1979 ، ج 1 ص: 310 .

[3] الشريف الجرجاني: التعريفات ،دالعلمية ، بيروت ، 1995 ، ص: 44 .

خاصة في مؤلفات أرسطو ، الذي برهانه هو الحق المبين .و قد بلغت فلسفتهم حد الاكتمال-زمن ابن رشد- حتى أصبح من الممكن تعليمها بطريقة برهانية كالرياضات[1] .

تلك هي بعض مزاعم ابن رشد في دعوى برهانية الفلسفة المشائية عامة ،و الأرسطية خاصة . و ردا عليه أقول : أولا إن من أقوال ابن رشد شواهد كثيرة تنقض مزاعمه ببرهانية تلك الفلسفة و يقينيتها ، و تُثبتُ أن منها قسما كبيرا جدا ، لا يمتُ إلى البرهان و اليقين بصلة،و ما هو إلا ظنون و تخمينات و احتمالات ، و بعضها يندرج في الخرافات و الأساطير ،و ليس هو من العلم في شيء . علما بأن كل انتقاداتنا السابقة لفكره هي أدلة دامغة على بطلان دعوى برهانية تلك الفلسفة .

و أما الشواهد التي أشرنا إليها ، فمنها أن ابن رشد زعم أن العقول المفارقة ((حية مُلتذة و مغبوطة بذاتها ،و أن الأول فيها- أي الله — هو الحي الذي لا حياة أتم من حياته ،و لا لذة أعظم من لذته .و ذلك أنه المغبوط بذاته فقط ،و غيره إنما حصلت له الغبطة و السرور به ... فإن كل واحد منها-أي العقول المفارقة- ما عدا الأول مُلتذ بذاته فقط و المغبوط بها. و لأن إدراكه أشرف الإدراكات فلذته أعظم اللذات ،و هو إن اشترك مع سائرها في كونها مُلتذة دائما ، فلذتها تلك إنما صار لها الدوام به ،و لذته هو بذاته . و كذلك أيضا سائر المعاني المشتركة، إنما هي له بذاته و لها به))[2] .

و كلامه هذا لا برهان له فيه و لا يقين أبدا ، لأنه تكلم في موضوع لا يُمكنه إدراكه و لا معرفته بعقله ، و لا بعلمه ، و لا بحواسه ، إلا بالشرع ، و بما أن الشرع لم يذكر ذلك ،و لا هو احتج به بطريقته التحريفية ، فإن تلك المزاعم هي مزاعم باطلة مردودة عليه جملة و تفصيلا ،و ما هي إلا تخمينات و ظنون ، و أهواء و هذيانات ، لم يحترم فيها الشرع ،و لا العقل ، و لا العلم ، و لا القراء . و بما أن الحكم على الشيء جزء من تصوّره ،و ابن رشد خاض في موضوع لا يُمكنه تصوّره على الحقيقة أبدا ، يكون هو قد حكم على شيء من دون برهان و لا دليل و لا يقين . فأين برهانية تلك الفلسفة المزعومة؟ ! .

و الشاهد الثاني مفاده أن ابن رشد قال : إن الفلاسفة قام عندهم الدليل-بعد البحث و الفحص- أن المادة المكوّنة منها الأجرام السماوية تختلف عن مادة الموجودات الأرضية الفاسدة[3] . و قوله هذا ظن و تخمين لا دليل صحيح عليه و لا برهان ، و هو باطل شرعا و علما ، و قد سبق أن بينا أن العالم بأسره مخلوق من مادة واحدة .

و أما قوله بأن هؤلاء الفلاسفة بنوا رأيهم على دليل صحّ عندهم بعد البحث و الفحص ، فهو ليس دليلا صحيحا ،و إنما رأي بنوه على مقدمات ظنية احتمالية ، ليس لهم فيه دليل صحيح من العقل ، و

---

[1] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 75 ، 114 ، 173 . و تهافت الفلاسفة ، ص: 71، 144 ، 220 . و فصل المقال ، ص: 118 . و فرج أنطون : ابن رشد و فلسفته ، ص: 88 . و الجابري : ابن رشد ، ص: 118 .

[2] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 147-148 .

[3] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 160 ، 161 .

لا من الشرع ، و لا من العلم . و لو عاد ابن رشد إلى الشرع لعلم يقينا بطلان ما حكاه عن هؤلاء ، لأن الشرع نصّ صراحة على أن العالم بأسره خلقه الله تعالى من مادة واحدة ، في قوله سبحانه : ((أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ))-سورة الأنبياء : 30 – فأين حكاية البرهان و اليقين المزعومان ؟ .

و الشاهد الثالث مفاده أن ابن رشد قال بوجود العقول المفارقة على طريقة المشائين ، فهي عقول حية أزلية خالدة أبدية ذات طبيعة إلهية ، تتصرف في العالم إيجادا و تسييرا و إعداما[1] . و قوله هذا هو ترديد لمزاعم أرسطو و أصحابه ، لا دليل له عليه من الشرع ،و لا من العقل ، و لا من العلم ،و هو يندرج في الأوهام و الظنون و الأساطير ، و لا يمتُ إلى البرهان و اليقين بصلة أصلا ،و لا هو من الموضوعية و العلم في شيء . و من يقول بذلك فيكون قد داس على العقل ،و ارتمى في أحضان الظنون و الأساطير ، و الرجم بالغيب ،و القول على الله بلا علم ، و يكون من بين الذين وصفهم الله تعالى بأنهم((إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى))-سورة النجم : 23 - ، فلا برهان و لا يقين ،و إنما هي أهواء و ظنون !! .

و الشاهد الرابع مفاده أن ابن رشد قال بوجوب دوام الفاعلية في أفعال الله تعالى ، المعروفة بحوادث لا أول لها ، بدعوى أنه بما أن الله أزلي لا ابتداء له و لا انتهاء ، وجب أن تكون أفعاله لا ابتداء لها أيضا ، و من ثم فالعالم أزلي[2] . و قوله هذا هو مجرد احتمال ممكن يتعلق بأفعال الله تعالى ، لا يصح التأكيد على وجوبه و لزومه ، لأن التأكيد على ذلك هو رجم بالغيب ،و قول على الله بلا علم . لأن الله بما أنه حي لا يموت ، و فعال لما يريد ،و خالق كل شيء ، و يخلق ما يشاء و يختار ، فهو سبحانه لا يجب عليه شيء ، و لا يستطيع إي إنسان أن يزعم بأن أفعال الله خاضعة لدوام الفاعلية من عدمها . و عليه فإن هذا الأمر لا يمكن التأكد منه و الجزم به ، إلا عن طريق الوحي فقط ، و بما أن ابن رشد و أصحابه قالوا بوجوب دوام الفاعلية و لزومها لأفعال الله تعالى من دون دليل شرعي ، فهو زعم باطل ،و قول على الله بلا علم ،و رجم بالغيب ، لا دليل عل إثباته من الشرع و لا من العقل ، لأنه ليس في إمكان العقل الجزم بذلك .و إنما هو في مقدوره-أي العقل- أن يفرض جملة احتمالات نظرية لا تثبت إلا بدليل شرعي . و هذا أمر سبق أن ناقشناه و فصلناه في الفصل الثاني و بينا بطلان رأي ابن رشد و أصحابه . فأين البرهان و اليقين المزعومان ؟ .

و الشاهد الخامس مفاده أن ابن رشد زعم انه تبيّن أن الأجرام السماوية لا ثقيلة و لا خفيفة[3] . و قوله هذا سبق إبطاله في الفصل الرابع ، مما يعني أنه زعم لم يقم على برهان و لا دليل صحيح ، و إنما

---

[1] سبق توثيق ذلك مرارا .
[2] سبق الرد عليه في الفصل الثاني .
[3] ابن رشد : تلخيص السماء و العالم ، ص: 84 .

أقامه على مقدمات نظرية ظنية احتمالية، ادعى من خلالها أنه تبيّن منها ما زعمه . فشتان بين البرهان و الظن ،و بين الحقيقة و الوهم ، فالرجل أقام زعمه على الظن و الوهم لا على البرهان و اليقين.

و الشاهد السادس مفاده أن ابن رشد عندما أنكر أن تكون المذنبات و الشهب من الأجرام السماوية ،و أرجع أصلها إلى بعض العناصر الأرضية الأربعة المعروفة ، قال : ((فليس لقائل أن يقول : إنها أحد الكواكب الثابتة و السيارة ، لأن الكواكب التي شُوهدت في قديم الدهر هي بأعيانها الكواكب الموجودة إلى الآن ، لم ينخرم منها شيء))[1] .

و قوله هذا غير صحيح علميا ،و قد سبق بيانه في الفصل الرابع ، لكن الذي يهمنا هنا هو طريقة استدلاله على ما قاله . فهو هنا لم يعتمد على دليل صحيح ،ولا على برهان أقامه على دليل محسوس ، و إنما علله برأي ظني ضعيف جدا ،و لم يكن الإنسان- في زمانه- يستطيع التأكد من أن الأجرام السماوية لم تفقد من مكوناتها شيئا طول عمرها المديد . و من ثم لا يصح القطع بما زعمه ابن رشد بأن تلك الأجرام لم تفقد شيئا من مكوناتها. و إذا كان الإنسان بحواسه المجردة لا يستطيع أن يحس و يشعر بالتناقص الذي يحدث في المعادن الثمينة التي يستعملها ، فأنى له أن يُدرك ما يحدث في الأجرام السماوية من تناقص أو عدمه ، أو يزعم بأنه لم ينخرم منها شيء على حد زعم ابن رشد ! . فالرأي الذي قال به ابن رشد ليس برهانا و لا يقينا ، و إنما هو ظن و تخمين و احتمال ، ثبُت بطلانه علميا في العصر الحديث .

و الشاهد السابع مفاده أن ابن رشد قال بأزلية العالم و أبديته موافقة لأرسطو و أصحابه ، حتى أنه قال : ((إنه قد تبيّن من الأقاويل السالفة كلها أن السماء ليست بكائنة-أي مخلوقة- و لا فاسدة،و لا يمكن أن تفسد كما قال قوم ، لكنها دائمة لا مبدأ لها زمانيا و لا مُنتهى ، بل هي علة الزمان و المحيطة به)) . و قال أيضا : ((و تبيّن مما ذكرناه من المقاييس و البراهين على أنها -أي السماء- غير كائنة-أي غير مخلوقة- و لا فاسدة ، و لا قابلة للانفعال و الاستحالة -أي التحوّل- ، إنه لا يُلحقها في الحركة المحسوسة لها نصب و لا تعب ، من أجل أنه ليس فيها مبدأ حركة مُخالفة للحركة الطبيعية التي فيها))[2] .

و قوله هذا غير صحيح ،و باطل شرعا و علما ،و قد سبق إبطاله في الفصلين الثاني و الرابع . لكن الذي يهمنا هنا هو طريقته غير العلمية في الاستدلال ، أنه أصدر حكما قطعيا زعم فيه أنه برهن عليه ،و أقام الدليل القطعي على صحته . و هذا ليس من الموضوعية ،و لا من العلم في شيء ،و لا يمتُ إلى البرهان العلمي بصلة ، لأنه تكلّم في أمر غيبي لا يمكنه إدراكه ،و لم يُقم عليه دليلا صحيحا و لا برهانا قطعيا ،و إنما اعتمد الظن و التخمين انطلاقا من خلفيته الأرسطية التي كانت توجهه ، حتى أن

---

[1] ابن رشد : الآثار العلوية ، ص: 18 .
[2] ابن رشد : تلخيص السماء و العالم ، ص: 188، 189 .

سمح لنفسه باتخاذ موقف مُخالف للشرع من دون دليل قطعي من العقل و لا من العلم . فتحوّل الظن عنده برهانا قطعيا ، و أصبح هو من الذين قال الله تعالى فيهم : ((إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى))–سورة النجم : 23 - . إنه لم يحترم الشرع و لا العقل و لا العلم ، فأين البرهان المزعوم ؟ ! .

و الشاهد الثامن مفاده أن ابن رشد كانت له مواقف أكد على صحتها و قيام الدليل على صدقها من دون دليل صحيح ، و لا برهان قطعي . فمن ذلك أنه ذكر أن أرسطو أثبت أن الأرض ثابتة لا تتحرك ،و أبطل رأي القائلين بحركتها ،و بيّن أنها ساكنة بالطبع في الوسط . و بذلك حلّ الشك الذي حيّر القدماء ،و أفنوا أعمارهم في طلبه[1] .

و قوله هذا غير صحيح ،و قد سبق إبطاله في الفصل الرابع ، لكن الذي يهمنا هنا هو أن الرجل لم يكن علميا في طريقته الاستدلالية ، لأنه أكد على ما ذهب إليه من دون برهان قطعي ،و إنما اعتمد على الظن و التخمين و الترجيح ،و النظرة السطحية الظاهرية لحركة الشمس ، و أغفل النصوص الشرعية التي تُشير إلى حركة الأرض من جهة ، و أهمل آراء القائلين بحركة الأرض من جهة ثانية ،و افتخر بما قاله سلفه أرسطو من جهة ثالثة ،و زعم أنه حلّ الشك الذي حيّر القدماء . لكن رأيه هذا غير صحيح ، فنحن نعلم أن الأرض متحركة بدليل الشرع و العقل و العلم ، فأين الأدلة الصحيحة التي أقامها أرسطو على صحة رأيه ؟ ،و أين دعوى برهانية الفلسفة الأرسطية ؟ .

و أما الشاهد الأخير — و هو السابع– فمفاده أن لابن رشد أقوالا و مواقف فلسفية استخدم فيها الظن و الترجيح و الاحتمال ،و هذا ينقض عليه زعمه دعوى برهانية الفلسفة الأرسطية المشائية التي يُؤمن بها . فمن ذلك قوله : إن الفلاسفة **يزعمون** كذا و كذا.و **يظهر** أنه ليس جسما محمولا و لا حاملا. و **لعله** ينفع إذا كان عسر الولادة .و **يشبه** أن تكون لعلة في لونها .و هذا أحد ما يمكن أن **يُظن** به أنه سبب حركة هذا الجرم. و ((مثال ما ذُكر أن في بعض بلاد الروم ثمّ نهرين مُتقابلين ، إذا شربت الغنم من أحدهما ولدت خرافا بيضاء ، و إذا شربت من الآخر ولدت خرافا سود))[2] . فهذا الرجل أمره غريب ، إنه ذكر هذه الخرافة بعبارة ((ما ذُكر)) ، من دون أي إنكار واضح صريح لها ،و لا تعقيب عليها ،و كأنه يميل إلى تصديقها أو الاستئناس بها . فأين حكاية اليقين المزعوم ؟! .

و ثانيا إن في أقوال أرسطو و مواقفه الفلسفية شواهد كثيرة تنقض دعوى ابن رشد برهانية الفلسفة الأرسطية و يقينيتها . فمن تلك الشواهد أن لأرسطو أقوالا لم يقطع فيها بحكم و لا بتقرير و لا برأي ، استخدم فيها عبارات لا تفيد يقينا و لا برهانا قطعيا ، و إنما تُفيد الظن و التخمين، و الترجيح و الاحتمال. كقوله : ((إننا **نظن** أننا نتحدث عن جواهر الأشياء المحسوسة ... غير أن تفسيرنا للطريقة

---

[1] ابن رشد : تلخيص السماء و العالم ، ص: 268 .

[2] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 69، 102، 147 . و تلخيص السماء و العالم ، ص: 189، 190 . و رسائل ابن رشد الطبية ، ص: 366، 409 . و الآثار العلوية ، ص: 21 . و تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 127 .

التي بها تكون جواهر للأشياء المحسوسة هو **كلام فارغ** ...)) ، و قوله : ((في حين أن الفلسفة **تزعم** أنها معرفة)) ، و ((أما النار **فيشبه** أن تكون في موضعها...)) ،و ((إننا لم **نتثبت** من الوقائع بما فيه الكفاية))[1] .

و الشاهد الثاني مفاده أن أرسطو زعم أن الله معشوق للعقول المفارقة،و هي عاشقة له ،و العشق علة الحركة في العالم بأسره ، فالله ليس علة فاعلة له ،و إنما هو معشوق للعقول المفارقة التي حرّكها العشق[2] . و قوله هذا زعم باطل ، ليس له فيه دليل و لا برهان ، إلا الظن و التخمين و الهذيان و إتباع الهوى . و زعمه هذا لا يمكن التأكد منه يقينا إلا عن طريق الشرع وحده ،و بما أن أرسطو لا يعرف شرعا و لا وحيا إلهيا ، فمن أين جاء بخرافة العشق و المعشوق ؟ ! .و بما أن الشرع بين أيدينا و ليس فيه تلك الخرافة ، دلّ كل ذلك على أن ما زعمه أرسطو و أصحابه هو ظن و خيال ، لا يمتُ إلى البرهان و اليقين بصلة ،و لا هو من العلم و الموضوعية في شيء .

و الشاهد الثالث مفاده أن أرسطو أكد على ضرورة القول بأزلية الزمان بقوله : ((فواجب ضرورة أن يكون الزمان سرمدا))، و من لم يقل بأزلية الحركة فقوله بالتخريف أشبه))[3] . و قوله هذا غير صحيح ، و يتضمن أربعة أخطاء ، أولها قوله بأزلية الزمان ،و هو زعم باطل شرعا و علما ، و قد سبق أن بيناه . و ثانيها قوله أن أزلية الزمان واجبة بالضرورة ، فهذا حكم غير علمي تماما ، و إنما هو ظن و تخمين لم يُقمه على برهان و لا على يقين. و ثالثها إنه زعم بأن الحركة أزلية ، و هذا باطل شرعا و علما ، لأن العالم كله بزمانه و مكانه و مادته مخلوق لله تعالى . و الخطأ الرابع إنه وصف من لم يقل بأزلية الحركة بأن قوله بالتخريف أشبه . و هذا وصف لا يصح و غير علمي ، و عكسه هو الصحيح ، بمعنى أن قول أرسطو هو ظن و تخمين ،و إلى التخريف أشبه ، بل هو التخريف بعينه ، لأنه خاض في موضوع غيبي ليس له فيه دليل قطعي ، ثم بنى عليه زعمه بأزلية الحركة ،و أنه واجب ضرورة . فأين حكاية برهانية فلسفة أرسطو التي قال بها ابن رشد ؟ .

و الشاهد الرابع مفاده أن أرسطو زعم أن العقل الخالص-الكلي- خالد أزلي ، و هو واحد في كل الأفراد لا يفنى بفناء الفرد ، لذا فهو كلي خالد أزلي ، و إن ((كان يتعدد ، فتعدده هذا يأتي من اتحاده بالنفس الفردية)) ، عندما يفنى الجسم يزول الاتحاد الذي حدث بين العقل و البدن . و من ثم تحدث المفارقة للعقل الأصلي أو الخالص ، ليُصبح في حالته الخاصة مجردا من المادة ، فيُصبح خالدا أزليا[4] . و

و قوله هذا زعم باطل ، لا دليل صحيح له فيه من العقل ، و لا من العلم ،و أنما هو ظن و تخمين ،و هذيان و تخريف ، يُثير الضحك و البكاء ، فأما إثارته للضحك فالرجل خاض في مسائل غيبية- لا

---

[1] أرسطو : مقالة الألفا الكبرى ، ملحقة بكتاب مدخل على الميتافيزيقا ، ص: 282 . و مقالة الجيما ، ص: 318 . و الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص: 46 .

[2] سبق توثيق ذلك .

[3] أرسطو : كتاب الطبيعة ، حققه عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة و النشر ، 1965، ج2، ص: 811، 812 .

[4] مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو ، ص: 84 .

يمكنه إدراكها أبداً– و كأنه إله يعلم ما كان و ما سيكون ، أو كأنه نبي مُرسل من رب العالمين أخبره بتلك الغيبيات التي ذكرها .و بما أن هذا الرجل لا هو إله و لا نبي ، فمن أين له تلك الأخبار الغيبية التي ادعاها ؟ ! .

و أما إثارته للبكاء ، فهو أن هذا الرجل الذي يزعم العلم و العقل ، و البرهان و المنطق ، قد داس على كل ذلك ،و رمى بنفسه في أحضان الخرافة و الأسطورة . فخاض في أمور غيبية لا يُمكنه إدراكها و وصفها بالعقل ، فمن أين له أن العقل أزلي ؟ ، و من أين له أن ذلك العقل عندما يُفارق البدن يتحد ليُكون عقلا كليا ؟ ! ، فهل هو يعلم ما كان و ما سيكون ؟ ، و هل مات فرأى مصيره ، ثم عاد إلينا ليُخبرنا بما رآه ؟ ،و هل جاءه الوحي فاخبره بذلك ؟ ، كلا و ألف كلا ، إن الرجل داس على العقل و العلم ،و الموضوعية و النزاهة العلمية ،و لم يحترم عقله و لا قراءه . إنها محنة العقل على أيدي رجل يزعم أنه عقلاني برهاني !! .

و الشاهد الخامس مفاده أن أرسطو كان ينكر وجود أقمار لكوكب المشتري . و هذا غير صحيح ، فقد تم اثبات وجود أقمار للمشتري منذ القرن السادس عشر الميلادي باستخدام المِقرّب .و من طريف ما يُذكر في هذا الشأن هو أن الفلكي غاليليو لما نظر في السماء بالمِقَرّب و رأى أقمارا للمشتري ،و تبين له خطأ أرسطو في تقسيمه للعالم إلى عالم ما فوق القمر الأزلي ،و عالم ما تحت فلك القمر الفاسد ،و دعا بعض الأرسطيين لمشاهدة ذلك امتنعوا من الذهاب لمشاهدة ذلك ، غيرة على مذهب أرسطو[1] .

و يتمثل خطأ أرسطو في ذلك في أمرين : أولهما أنه نفى وجود أقمار للمشتري ،و هذا مُخالف للحقيقة لأن للمشتري أقمارا . و الثاني هو أنه–أي أرسطو– خاض في أمر غيبي لا يُمكنه التأكد منه بالبرهان اليقيني القاطع ، لأن النظرة المجرده لا يُمكنها أن تفصل في الموضوع ، لمحدوديتها و بعد كوكب المشتري. فكان عليه أن لا يجزم في الأمر أبدا . لأن الوسيلة الوحيدة التي كانت لديه آنذاك هي الظن و التخمين ،و الترجيح و الاحتمال. و هذه لا تكفي أبدا لإصدار حكم قطعي في هذا الموضوع ، فأخطأ لأنه لم يلتزم بالمنهج العلمي الصحيح .

و الشاهد السادس مفاده أن أرسطو ادعى أن الحرارة و الضوء اللذين تشعهما الأجرام السماوية يتولدان من احتكاكها–أي الأجرام– بالهواء ، فمن طبيعة الحركة أن تولد الحرارة حتى في الخشب و الحجارة و الحديد . و من ثم فالأولى أن تتولد الحرارة فيما هو أقرب إلى النار ، و هو الهواء ، لكن الأجرام — لما كانت تدور في فلكها– فإنها لا تحترق، لكن الهواء القريب منها هو الذي يلتهب خاصة الهواء القريب من الشمس[2] .

---

[1] يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار القلم ، بيروت ، ص: 16 ، 20 .
[2] أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية ، ص: 299 .

و قوله هذا تفسير خيالي لا يصح شرعا و لا علما ، و قد سبق أن بينا أن الشمس و النجوم مُلتهبة من ذاتها ،و هي التي تُولد الحرارة و الضوء ،و ليس كما زعم أرسطو و ابن رشد[1] . لكن الذي يهمنا هنا هو خطأ طريقة أرسطو في الاستدلال العلمي ، فهو تكلم في أمر غيبي بعيد عنه، ولا يمكنه إدراكه ، و اتخذ منه موقفا نهائيا بلا برهان و لا دليل ثابت ، و نسي أنه خاض فيه بالظن و التخمين و الترجيح و الاحتمال !! . فأين حكاية البرهان و اليقين ؟؟ .

و أما الشاهد السابع فيتضمن طائفة من أخطاء أرسطو تتعلق بالكائنات الحية ، نذكرها كأمثلة و أدلة دامغة تُثبت– من خلالها– أن أرسطو لم يكن يلتزم بالبرهان و المشاهدة و اليقين في أبحاثه الفلسفية ، فكان كثيرا ما يعتمد على الظن و التخمين، و الاحتمال و الأخبار الضعيفة من جهة ، و نُبيّن أيضا بطلان دعوى ابن رشد برهانية الفلسفة الأرسطية و يقينيتها من جهة أخرى .

أولها–أي الشواهد– إن أرسطو طن أن رقبة الأسد مُكوّنة من قطعة واحدة ، فلا يستطيع تحريكها كيف يشاء[2] . و ظنه هذا غير صحيح ، لأن رقبة الأسد مُكونة من عدة فقرات ،و ليست من فقرة واحدة[3] .و هذا يعني أن أرسطو لم ير رقبة الأسد و لم يفحصها ،و إنما قال ذلك على الظن و الاحتمال . فأين الاحتكام إلى البرهان القائم على التجربة و المشاهدة الدقيقة ؟. علما بأن المشاهد للأسد عندما يكون في حالة مُطاردة و صراع و افتراس لفريسته يتبين له أن رقبة الأسد مكونة من عدة فقرات ، لأنه كثير الحركة لرأسه و رقبته، فلو كانت رقبته فقرة واحد لصعب عليه ذلك أو لتعذر ذلك أصلا . فالأمر عكس ما قاله أرسطو ، الذي –ربما– لم ير الأسد ، أو لم يتحقق جيدا من ملاحظته ، أو لم يسأل العارفين بحياة الأسد و طباعه .

و المثال الثاني مفاده أن أرسطو زعم أن المرارة فضلة في الإنسان ، فقال: ((و لكن يشبه أن تكون المرة–أي المرارة– مثل سائر الجسد ،و ليس لحال شيء آخر مثل الثفل[4] الذي يجتمع في البطن و المعي)) . و قال أيضا : ((فهو بيّن من الحجج التي احتججنا أن خلقة المرة ليست لحال شيء ، بل هي فضلة)) , و كرر أنها فضلة في أكثر من موضع[5] .

و قال أيضا : ((و أنا أظن أن أصحاب أنكساغورس –فيلسوف يوناني– مُخطئون في قولهم في المرة ، حيث زعموا أن تكون علة الأمراض الحادة ، لأنها إذا كثُرت سالت إلى الرئة و الأضلاع و أسفل

---

[1] أنظر الفصل الرابع .

[2] أرسطو : كتاب طبائع الحيوان البري و البحري ، المقالة الرابعة عشر ، حققته عزة محمد سالم ، الهيئة المصيرة العامة للكتاب ، القاهرة ، 1985،مقدمة المحقق ، ص: 14 .

[3] الموسوعة العربية العلمية ، مادة : أسد ، موقع : موسوعة نت ، على الشبكة المعلوماتية .

[4] هو ما سَفُل و استقر تحت الشيء من كدرة . الفيروز أبادي: القاموس المحيط ، ص: 1256 .

[5] أرسطو : المصدر السابق ، ص: 31، 32 ، 33 .

الحجاب . فإنه يقدر قول القائل ليس مرة للذين تعرض هذه الأمراض لهم .و لو كان ذلك لعرف و استبان بالشق))[1] .

و قوله هذا غير صحيح ،و ليس من البرهان و لا من العلم في شيء ، لأن المرارة ليست فضلة ، و إنما هي عضو حيوي في الإنسان ، لها دور هام جدا في الجسم ، فهي تُساعد على استحلاب الدهون و هضمها و امتصاصها . و تُساعد أيضا على امتصاص الفيتامينات التي تذوب في الدهون[2] . و هي إذا انفجرت أو حدث فيها خلل ، فإنها تُسبب أمراضا خطيرة للإنسان ، فتُسبب له المغص المراري ،و التهاب المرارة الحاد، و الالتهاب الحصوي ، و إذا سالت على الجسم تُحدث تسمما عاما و ألما شديدا ،و شللا للأمعاء ،و قد ينتهي الحال بالمصاب إلى الموت . لذا يجب استئصالها بسرعة مع غسل تجويف البطن و علاج الالتهاب[3] .

و الغريب في الأمر أن أرسطو –في رده على مُخالفيه– بدأ رده بقوله : ((و أنا أظن ...)) ، و ((لكن يشبه...)) ، بمعنى انه بدأ كلامه بالظن و عدم التيقن من الأمر ، ثم بناء على ذلك ،– و من دون أن يُقدم دليلا صحيحا– انتهي به الأمر إلى قوله : ((فهو بيّن من الحجج التي احتججنا ...)). فهذا منهج ناقص و ليس برهانيا ، فكان عليه–على الأقل– أن يتحفظ في موقفه النهائي و لا يجزم به . فهو قد أخطأ في موقفه من دور المرارة ،و في استخدامه للمنهج العلمي ، فأين حكاية البرهان و اليقين في الفلسفة الأرسطية ؟ .

و أما موقف ابن رشد الطبيب من المرارة ، فهو على طريقة سلفه أرسطو ، فإنه جزم بقوله : ((و الذي يُقطع به على أن المرار ليس يتولد في المرارة من دم يصل إليها من الكبد ، إن الدم ليس هو مادة للمرارة ،و إنما المرار فضلة الدم))[4] .و هذا ليس صحيحا بأن المرار فضلة الدم ، و إنما هو سائل أصفر أو أخضر يُفرزه الكبد باستمرار ،و يتكون من الماء و أحماض الصفراء و أصباغها ،و الكوليستيرول ،و الليميسين له وظيفة هامة يُؤديها للجسم سبق ذكرها[5]. و هذا يعني أن القول بان المرار فضلة للدم ، هو هو قول لا يصح ،و ليس من البرهان و لا من العلم في شيء ،و إنما هو ظن بُني على مقدمات ظنية و مشاهدات ناقصة .

و المثال الثالث مفاده أن أرسطو قال: ((إن الطمث –الحيض– الذي يعرض للنساء ، فضلة من الفضول ، و المني أيضا فضلة))[6] . و هذه التسوية بين الطمث و المني غير صحيحة علميا ، لأن الطمث إذا كان هو خروج للدم الفاسد من الرحم في دورات شهرية على أثر عدم حدوث الحمل ، فإن

---

[1] نفس المصدر ، ص: 30 .
[2] الموسوعة العربية الميسرة ، ج 2 ص: 1125 .
[3] حسام احمد فؤاد : أمراض المرارة و علاجها ، موقع : طبيبك ، على الشبكة المعلوماتية .
[4] ابن رشد : رسائل ابن رشد الطبية ، ص: 191 .
[5] حسام أحمد فؤاد : المرجع السابق .
[6] أرسطو : طبائع الحيوان ، ص: 127 .

الأمر بالنسبة للمني عند الرجل مُغاير لذلك تماما ، لأن المني ليس فضلة ، و إنما هو ماء الحياة مُكوّن من حيوانات منوية مُستعدة للإخصاب عندما تخرج من الرجل و تدخل رحم المرأة ، . فخروج مني الرجل ليستقر في رحم المرأة ليس فضلة ،و إنما هو سبب بقاء الجنس البشري على وجه الأرض . و خروجه من الرجل ليس مُبررا لتسميته فضلة ، فهو يختلف تماما عن الفضلات التي تخرج من الإنسان ، كالعرق و البول و دم الحيض . فالمني يخرج من الإنسان ليس لأنه فضلة ،و إنما يخرج ليُؤدي وظيفة التناسل ، فالخروج في حقه ضروري لا بد منه .

و المثال الرابع مفاده أن أرسطو زعم أن ((فخذي و ساقي الإنسان كثيرة اللحم ،و أما سائر الحيوان ففخذاه و ساقاه عادمة اللحم))[1] .و قوله عن الحيوان غير صحيح تماما ، لأن أفخاذ الكباش ، و الأبقار ، و الفيلة ، و الدجاج مثلا ، مليئة باللحم و ليست معدومة اللحم !! . فهذا من أغرب الأخطاء التي وقع فيها أرسطو ، و التي لا يصح الوقوع فيها أبدا . فلعله نسي أو سها ، أو هو من أخطاء النساخ .

و المثال الخامس مفاده أن أرسطو قال عن الحية : ((فإنها مما يُظن أنه ليس لها عنق ، بل عضو آخر ملائم للعنق. و ذاك لأن ليس هذا العضو محدودا بأطراف معروفة))[2]. واضح من كلامه أنه لم يعتمد على برهان و لا مشاهدة حقيقية ، و إنما اعتمد على الظن و النظرة السطحية العامة . و هو قد أخطأ فيما ذهب إليه ، لأن الثعابين لها عمود فقري مُكوّن من فقرات كثيرة ، ابتداء من الرأس إلى نهاية الذنب. و بعضها ظاهر العنق ،و بعضها الآخر غير واضح . فمن النوع الأول : حية القرناء ، لها عنق واضح يفصل الرأس عن بنية الجسم . و منها أيضا حية الكوبرا المصرية ، لها عنق واضح تبسطه عندما تتحفّز لمهاجمة فريستها .و كذلك ثُعبان الأزورد المصري ، له عنق واضح من الخارج ، يفصل الرأس عن بقية الجسم[3] . و هو –أي أرسطو– قد قصّر كثيرا في موقفه هذا ، فاكتفى بالظن و لم يُكلف نفسه التحقق من ذلك ، فهذا ليس من البرهان و لا من اليقين في شيء . و قد كان في مقدوره التأكد من ذلك بنفسه أو بسؤال المختصين .

و المثال السادس مفاده أن أرسطو قال : إن للنعامة ظلفين[4] كالحيوان الذي له ((أربع أرجل ، لأنه ليس له أصابع بل أظلاف ،و علة ذلك من قِبَل أن عَظَم جسده لا يُشبه عظم طير ، بل يُشبه عظم حيوان له أربع أرجل))[5] . و قوله هذا غير صحيح ، لأن النعامة لها أصبعان في قدمها ،و ليس لها ظلفان كما ذكر أرسطو .و هما أصبعان قويان و مناسبان للجري و حمل جسم النعامة الكبير[6] . الأمر

---

[1] نفس المصدر ، ص: 131 .

[2] نفس المصدر ، ص: 153 .

[3] محمد رشاد الطوبي: ((فمنهم من يمشي على بطنه)) ، دار المعارف، مصر ، دت ، ص: 24 ، 79، 86، 88، 89، 91 .

[4] الظلف هو الظُفر المشقوق للبقرة و الشاة و الظبي ،و ما شاكلها من الحيوانات المجترة . علي بن هادية : القاموس الجديد ، ص: 627. .627

[5] أرسطو : المصدر السابق ، ص: 193 .

[6] الموسوعة العربية الميسرة ، ج 2 ص: 1840 .

الذي يعني أن أرسطو كان يسمع بالنعامة و لم يراها ،و لا سأل العارفين بها ، لأنه لو رآها أو سأل المختصين ما أخطأ في ذلك . فكيف سمح لنفسه أن يتكلم عنها في كتابه طبائع الحيوان من دون أن يراها ،و لا تأكد مما قاله عنها ، مكتفيا بالظن و التخمين؟! . فأين برهانية فلسفته المزعومة ؟ .

و المثال السابع مفاده أن أرسطو زعم أن ((جميع و سائر الحيوان يُحرك فكه الأسفل ما خلا التمساح النهري ، فإنه يُحرك الفك الأعلى. و عِلة ذلك من قِبَل أن رجليه ليست بموافقة لأخذ و إمساك شيء من الأشياء ، لأنها صِغار جدا ، فهيأ الطباع فم هذا الحيوان موافقا لهذه الأعمال بدل الرجلين ...))[1] . و قوله هذا عَلّقت عليه الباحثة عزة مُحَمّد سالم بقولها : ((ذاع و اشتهر ذلك الخطأ الأرسطي أن كل حيوان يُحرك فكه الأسفل إلا التمساح . و قد نقل العرب هذا الخطأ و امتلأت به مؤلفاتهم النحوية و الفلسفية و العلمية. و الظاهر أن أرسطو لم ير تمساحا حيا في حياته))[2] . فكيف سمح لنفسه بأن يتكلم في أمر لم يره و لا تأكد منه ؟ ! . فأين برهانية فلسفته و يقينيتها؟ ! .

و المثال الثامن مفاده أن أرسطو يرى أن اللحم خُصَّ بحاسة اللمس الموصوفة بالاعتدال . و قد وافقه ابن رشد على ذلك،و نصّ على أن اللحم هو الآلة الأولى للحِس . و المبدأ الأول للحِس و سائر الأفعال هو القلب ، ثم منه إلى الدماغ[3] .

و قولهما هذا غير صحيح ،و لا برهان لهما فيه و لا يقين ،و ما هو إلا ظن و تخمين ،و احتمال و ترجيح . و الصحيح هو أن الجلد –المكوّن من الأوعية الدموية و الأعصاب الحسية – هو الذي يقوم بحاسة اللمس لا اللحم ، و هو–أي الجلد– العضو المخصص لها بجميع درجاته ، من لمس خفيف إلى ضغط ،و وخز مُؤلم[4] .

و الحِس الموجود في الجلد هو الذي ينقل آثار المنبهات الخارجية إلى الدماغ ، فتتحول إلى إحساسات شعورية ، فالدماغ هو مركز الحس و الحركة و الإدراك[5] ،و ليس القلب على رأي ابن رشد . و قد كان الطبيب جالينوس (ت 200م) قد قال بأن الدماغ هو مركز الإحساسات كلها ، لكن ابن رشد خالفه و انتصر لرأي أرسطو[6] .

و يُلاحظ على ابن رشد الطبيب أنه أغفل الشرع في هذه المسألة و لم يستفد منه ، و قرر ما يُخالفه ، لأن في قوله تعالى : ((كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ الْعَذَابَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً))–سورة النساء : 56 – إشارة واضحة إلى أن الجلد هو آلة الحِس و الإحساس وليس اللحم و

---

[1] أرسطو : طبائع الحيوان ، ص: 194-159 .
[2] نفسه ، تعليق المحققة عزة محمد سالم ، هامش ص: 150 .
[3] ابن رشد : رسائل ابن رشد الطبية ، ص: 106، 347، 353 .
[4] الموسوعة العربية الميسرة ، ج 1 ص: 637 .
[5] نفس المصدر ، ج 1 ص: 801 .
[6] ابن رشد : رسالة النفس ، ص: 18 . و زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية ، ص: 218، 219 .

لا غيره من أعضاء الجسم المادية . فلماذا أغفل ذلك ؟ ، لا ندري أنسيها ، أم تناسها لأنها تخالف موقفه الأرسطي من تلك المسألة؟ ، فلو استخدم تلك الإشارة القرآنية و انتقد بها أرسطو و أصحابه ، لكان عملا رائعا في طريق نقد الفلسفة الأرسطية من منطلق شرعي ، و طرح البديل الإسلامي من جهة ،و السعي لأسلمة جوانب من تلك الفلسفة من جهة أخرى . لكنه لم يفعل ذلك ، و حرَم نفسه و قراءه من نور الإسلام ، لأنه كان شارحا لأرسطو و متعصبا له ،و لم يكن ناقدا إسلاميا حرا حاملا للمشروع الإسلامي الفكري .

و المثال التاسع مفاده أن أرسطو زعم أن المرأة معدومة الذكاء ، ليس في استطاعتها أن تعرف شيئا عن طبيعتها ، لأن عقلها ((لا يستوعب هذه الدراسة ، و ليس لها قدرة على تحمل المسائل النظرية أو فهمها)) ، لذا استبعدها أرسطو من ميدان الثقافة و السياسة ،و الحياة الفكرية عامة[1] .

و زعمه هذا غير صحيح ، مُخالف لشواهد التاريخ و الواقع ، أقامه على الظن و التخمين و خلفياته الفلسفية و الاجتماعية التي كان يعيش فيها ،و لم يُقمه على أساس من البحث العلمي القائم على الاستقراء و الموضوعية و البرهان . و نحن لا ندخل معه في نقاش نظري،و إنما نكتفي بذكر شواهد دامغة تُثبت خطأه و تهافت دعوي ابن رشد برهانية الفلسفة الأرسطية . من ذلك أن القرآن الكريم ذكر لنا نماذج من نساء مؤمنات على درجة عالية من الإيمان و الحزم و النضج الفكري ، كمريم و بلقيس، و امرأة فرعون . و قد كانت عائشة أم المؤمنين –رضي الله عنها– عالمة متضلعة في علوم الشريعة و اللغة ، حتى أنها فاقت بعلمها و رجاحة عقلها كثيرا من الرجال ،و هذا أمر ثابت عنها لا يحتاج إلى توثيق . و أما الواقع الذي نعيشه فهو شاهد بقوة على أن المرأة حققت انتصارات كثيرة ،و أثبتت جدارتها في علوم جمة .

و آخرها – و هو المثال العاشر– مفاده أن الباحث إمام عبد الفتاح إمام ذكر ان أرسطو–في كتابه تاريخ الحيوان– قال: إن للنساء أسنانا أقل من أسنان الرجال . فسخِر منه الفيلسوف المعاصر برتراند راسل بقوله : ((إن أرسطو لم يكن من الممكن أن يرتكب أبدا مثل هذا الخطأ لو أنه طلب من زوجته أن تفتح فمها لحظة واحدة))[2] . و خطأه هذا هو من أغرب الأخطاء التي وقع فيها أرسطو التي لا مبرر مقبول لها . فالرجل يتكلم بلا تثبت و لا دليل و لا برهان ، مما يُشير إلى ضعف نزعة التجريب عنده ، التي لم تكن أساسية عنده ، فكان كثيرا ما يسمح لنفسه أن يعتمد على الظن و التخمين دون الاحتكام إلى التجربة مع سهولتها . حتى أنه لم يكلف نفسه فتح فم زوجته أو خادمته ليتأكد من عدد أسنان المرأة بالنسبة للرجل !! . فأين حكاية برهانية فلسفة أرسطو و يقينيتها ؟ ! .

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام : أرسطو و المرأة ، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة ، 1996 ، ص: 59، 63 . و أحمد فؤاد كامل: ما بعد الطبيعة عند ابن رشد ، ضمن كتاب أعمال ندوة ابن رشد ، ص: 234، 235 .

[2] أرسطو و المرأة ، ص: 61 .

تلك الشواهد و الأمثلة– التي ذكرناها –كان الهدف منها الرد على ابن رشد في زعمه برهانية الفلسفة الأرسطية و يقينيتها . و هي من باب التمثيل لا الحصر ، و إلا فالأمثلة على نقض دعواه كثيرة جدا في مؤلفات أرسطو ، فاكتفينا بالذي ذكرناه . حتى أنه قيل عن قسم من مصنفاته ((إن مؤلفات أرسطو في البيولوجيا غريبة ، فهي خليط مُشوّه من الشائعات و الأقاويل ، و الملاحظات الناقصة ، و التفكير بالتمني و السذاجة ،و سرعة التصديق))[1] .

و في ختام بحثنا هذا أُشير هنا إلى ثلاثة أمور هامة ، أولها إن دعوى ابن رشد بأن الفلسفة الأرسطية و المشائية برهانية في إلهياتها و طبيعياتها ،و أنها اكتملت في عصره حتى أصبح من الممكن تعليمها بطريقة برهانية كما تُعلّم الرياضيات[2] ، هي دعوى باطلة شرعا و عقلا و علما ،و مُثيرة للضحك و الاستغراب معا.

و ثانيها إن شيخ الإسلام ابن تيمية يُعد من أوائل أهل العلم الذين تصدوا لنقد المنهج الفكري لدى ابن رشد و أصحابه ، و بيّن أن دعوى برهانية فلسفتهم هي دعوى كاذبة ،و أن كلامهم في الإلهيات قليل الفائدة ، و كثير منه بلا حجة[3] .

و الأمر الأخير –أي الثالث– مفاده أن الباحث مُحَمَّد عابد الجابري قال : إن ابن رشد في ردوده على المتكلمين كان ينطلق من ((فلسفة أرسطو التي كان يُعتقد أنها علمية برهانية في ذلك الزمان))[4] . وقوله هذا ينطوي على تبرير لأخطاء ابن رشد ،و تغليط للقراء ، فأما التبرير فهو غير مقبول ، لأنه سبق أن بينا–بأمثلة كثيرة جدا– أن ابن رشد خالف النقل الصحيح ، و العقل الصريح ، و العلم الصحيح ، في مواضيع كثيرة جدا ، لم يعتمد فيها أساسا على البرهان و اليقين ،و إنما اعتمد أساسا على الظن و التخمين ،و الترجيح و الاحتمال ،و على التعصب لمذهبيته الأرسطية .و أخطاء هذه أسبابها لا يصح تبريرها بدعوى أن فلسفة أرسطو كان يُعتقد أنها برهانية ، زمن ابن رشد . لأن سببها ليس أنها برهانية ،و إنما سببها تعصب ابن رشد و سلبيته تجاه أرسطو ،و انحراف منهجه العلمي الاستدلالي و النقدي ،و إغفاله للشرع و جعله وراء ظهره ، لأن هواه كان مع سلفه أرسطو و فلسفته ، و لم يكن مع دين الإسلام و ما يفرضه عليه .

و أما تغليطه للقراء فيتمثل في قوله : إن فلسفة أرسطو كان يُعتقد أنها علمية في ذلك الزمان . فهذا قول لا يصح على إطلاقه ، و إنما يصح على الفلاسفة المشائين و أتباعهم ، و لا يصدق على كل أهل العلم ، فقد كان الطبيب جالينوس يُخالف أرسطو في مسائل طبيه كثيرة[5] .و كان معظم علماء الشريعة

---

[1] نفس المرجع ، ص: 61 .

[2] الجابري: ابن رشد ، ص: 118 .

[3] ابن تيمية : درء التعارض، ج 9 ص: 123 ، 399 .

[4] ابن رشد : الكشف ، مدخل المحقق ص: 74 .

[5] منها دور الدماغ و مصدر الإحساس ،و قد سيق توثيقه ،و أشار ابن رشد إلى مخالفة جالينوس لأرسطو في مسائل الطب في كتابه رسائل ابن رشد الطبية .

يرفضون الفلسفة الأرسطية ،و لم يعتقدوا أنها علمية برهانية ، و كيف يعتقدون فيها ذلك ،و هي تخالف دين الإسلام في معظم أصولها و فروعها ؟ ! .و يُعد الشيخان ابن تيمية و ابن قيم الجوزية ، من أكثر علماء الشريعة انتقادا و رفضا لتلك الفلسفة ، خاصة ابن تيمية الذي كتب أبحاثا كثيرة في انتقاد تلك الفلسفة في إلهياتها و منطقها .فمقولة الجابري غير علمية ،و ليست صحيحة ،و غير مقبولة على إطلاقها .

ثانيا : نقد موقف ابن رشد من المنطق الصوري[1] :

بالغ ابن رشد– في موقفه من المنطق الصوري– مبالغة كبيرة جدا ، حتى بلغ حد الغلو فيه تعظيما و انتصارا ، الأمر جعله محل انتقاداتنا الشديدة له . فمن ذلك أنه يعتقد أن صناعة البرهان–أي المنطق الصوري– من لم يتعلمها فلا برهان حقيقي له، بل هي البرهان بعينه ،و هي أحرى بالتعلم من سائر الصنائع .و الأقاويل البرهانية لا تتأتى إلا بتلك الصناعة التي هي المنطق الصوري[2] . لذا فهو يُطالب أن تبدأ عملية التعليم بدراسة هذا المنطق أولا ، ثم الحساب، ثم الهندسة ، ثم الفلك ، ثم الموسيقى ، ثم علم البصريات ... ثم يأتي العلم الطبيعي ، و أخيرا علم ما بعد الطبيعة .و يرى أنه من الضروري أن نبدأ تعليم الحكام المنطق أولا[3] .

و بناء على ذلك فإنه يزعم أنه لا حقيقة دون صناعة البرهان التي هي آلة للاعتبار واجبة لمعرفة الله تعالى ، فتعلمها شرط لمعرفته سبحانه و تعالى . و زعم أن الفلاسفة هم الذين علمونا القوانين المنطقية ، لذا يجب شكرهم عليها لأنها ذات قيمة كبيرة ، جعلت قياس صاحب المنطق يقينيا لاستخدامه لها.و جعلت قياس الفقيه ظنيا لافتقاره لها[4] .

تلك بعض مزاعمه في تعصبه و غلوه في المنطق الصوري ،و ردا عليه أقول : أولا ليس لابن رشد أي مبرر شرعي و لا عقلي و لا علمي فيما قاله عن ذلك المنطق ، إلا التعصب لمذهبيته الأرسطية أولا ،و قلة معرفته بطرق الاسدلال العلمي ثانيا .و الأدلة القاطعة و الدامغة على بطلان تلك المزاعم كثيرة جدا ، شرعا و عقلا ، علما و تاريخا، نذكر بعضها فيما يأتي تباعا إن شاء الله تعالى .

من ذلك أن الله تعالى لما خلق الإنسان زوده بالعقل و العلم ، و الحواس و البيان ،و أمره بعبادته و عمارة الأرض ،و سخّر له ما في السموات و الأرض ، لقوله تعالى : ((وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ))– سورة البقرة : 31 – ، و ((عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ))–سورة العلق : 5 – ، ((خَلَقَ الْإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ))–سورة الرحمن :3– 4

---

[1] هو منطق استنباطي يدرس صوّر الفكر و الاستدلال السليم ،و يُعرف أيضا بالمنطق الصوري ، لأن أرسطو أول من ألف فيه باعتباره علما مستقلا .و صوّره الاستدلالية هي: القياس ذو المقدمتين و النتيجة ، مثل: كل الناس فانون ، و سقراط إنسان ، فسقراط فان .و هذا المنطق لا يصلح للعلوم الطبيعية ، التي استخدم لها الاستقراء . الموسوعة العربية الميسرة ، ج 2 ص: 1755 .

[2] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 278 .

[3] ابن رشد : تلخيص السياسة لأفلاطون ،ترجمة حسن مجيد العبيديو فاطمة كاظم الذهبي، ط1 ، دار الطليعة ، بيروت ، 1998 ، ص: 168 .

[4] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 87، 89، 91، 98 . و تهافت التهافت ، ص: 235 ، 278 .

)– ، و ((وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ))–سورة الذاريات : 56 – ، و ((وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لَّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ))– سورة الجاثية : 13)– .و بما أن الأمر كذلك فإن الإنسان له قدرات كثيرة– بفضلها يستطيع أداء الأمانة التي حُمّلها – ، منها القدرات العقلية ، فالإنسان له عقل طبيعي فطري يتمتع بقدرات فائقة ، و بطرق استدلال كثيرة ، الأمر الذي يعني أنه قادر على تسخير مظاهر الطبيعة ،و السير و البحث في الأرض للوصول إلى البرهان و اليقين و الحقيقة ، قبل أن يكتب أرسطو عن المنطق الصوري . و هذا الذي حدث بالفعل ، فقد شهد التاريخ حضارات كثيرة في الصين و الهند و مصر و العراق ، قبل ظهور الحضارة اليونانية بعشرات القرون . و قد توصلت تلك الحضارات إلى علوم كثيرة و حقائق متنوعة في مختلف مجالات المعرفة ، فالمصريون مثلا برعوا في الكيمياء و بفضلها حنّطوا الجثث ،و أبدعوا في الهندسة و بها بنوا الأهرامات .و برعوا أيضا في الطب و كانت لهم عمليات جراحية ،و صنعوا الورق و الأقلام و المداد من نبات الربدي . و أما البابليون في العراق فمن مخترعاتهم : الصبائغ و التطريز ،و الموازين و المكاييل ،و الحساب[1] . و معنى ذلك أن تلك الحضارات وصلت إلى علوم و حقائق كثيرة ، و لا حقيقة و لا علم دون برهان و يقين ، فهي قد عرفت ذلك قبل ظهور المنطق الصوري بعشرات القرون ، الأمر الذي يُبت قطعا أن زعم ابن رشد بأنه لا حقيقة بلا صناعة البرهان الأرسطي هو زعم باطل ليس من البرهان و لا من العلم في شيء .

و ثانيا إن الله تعالى أخبرنا أنه أرسل أنبياء كثيرين ،و أنزل معهم الكتب إلى بني آدم قبل حضارة اليونان بعشرات القرون ، فعلّموهم الإلهيات و الشرائع و الأخلاق ،و كثيرا من الطبيعيات عن نشأة الكون و مظاهره ، و علموهم كيف يُفكرون التفكير العلمي الصحيح ،و حَذّروهم من الشرك و عبادة مظاهر الطبيعة ، فتكوّن على أيديهم أصحاب و أتباع من أهل العلم و الدعوة تولّوا مهمتهم من بعدهم في التربية و التعليم بالاعتماد المنطق الطبيعي الفطري المغروز في الإنسان ،و لم يُعلّموهم المنطق الصوري المزعوم الذي لم يكن ظهر بعد. و النصوص الشرعية التي تُثبت ما قلته كثيرة جدا ، منها قوله تعالى : ((مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اللّهِ وَلَكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ --))–سورة آل عمران : 79 – ، و ((إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء))–سورة المائدة : 44 – ، و ((مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً))–سورة نوح :13– 14 – ، و ((يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

[1] توفيق الطويل : الفلسفة في مسارها التاريخي ، دار المعارف ، القاهرة ، د ت ، ص: 31 . و نور الدين حاطوم و آخرون : موجز تاريخ الحضارة ، مطبعة الكمال ، دمشق ، 1965 ص: 131 و ما بعدها ، 247 .

))–سورة يوسف : 39 – ، ((إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئاً))– سورة مريم : 42 – .

و ثالثا إن نظرة ابن رشد للمنطق الإنساني هي نظرة جزئية ذاتية متعصبة ، نظر إليه من خلال المنطق الصوري القائم على الاستدلال بقياس الشمول ذي المقدمتين و النتيجة ، فتعصب لهذا الاستدلال و بالغ في تعظيمه و الانتصار له ،و أهمل طرق الاستدلال الأخرى ، أو حطّ من قيمتها . و الصواب هو أن المنطق البشري الطبيعي الفطري ، هو منطق واسع جدا ، لا يُمثل فيه القياس الأرسطي إلا جزءا صغيرا جدا منه ، يصلح في مجال معين و محدود ،و لا يستحق ذلك التضخيم و التهويل أبدا .لأن المنطق الطبيعي يستخدم طرق استدلال كثيرة ، بطريقة سريعة و متنوعة ،و متداخلة و لا تعارض بينها ، لأن هذه الكثرة هي اختلاف تنوّع لا اختلاف تضاد أو تناقض . فالمنطق الطبيعي يستخدم طرق استدلال كثيرة ، منها : الاستقراء التام و الناقص ،و قياس التمثيل و قياس الشمول ،و قياس الأولى و الأفضل ،و قياس الأنفع و الأقل ضررا ،و قياس الأشرف و الجميل و الأجمل ، حتى أن علم الفيزياء الحديثة أعطى لقياس الجميل و الأجمل مكانة معتبرة في الاستدلال العلمي ، فأصبح عنصر الجمال معيارا مقبولا لديها ، حتى أن نظرية النسبية من خصائصها أنها جميلة جدا[1] .

علما بأن الاستدلال الصوري ليس خاصا بالمنطق الصوري الأرسطي ، لأن الإنسان عرفه و مارسه منذ أن خلقه الله تعالى كطريقة من طرق الاستدلال التي يُمارسها العقل البشري أليا فطريا. و ما يزال الناس يستعملونه مع جهل غالبيتهم العظمى للمنطق الصوري الأرسطي ، لأنه استدلال طبيعي يستخدمه العقل في مكانه المناسب ، من دون أي حاجة أو تلازم بينه و بين معرفة المنطق الأرسطي الصناعي المشوّه للفكر و المعيق له بقوالبه الجامدة العقيمة .لذا لا يصح أبدا أن نسمي مبادئ العقل ،و طرق الاستدلال بالمنطق الصوري و ننسبه لأرسطو ،لأن تلك المبادئ و الطرق هي فطرية في الإنسان تعمل آليا فيه منذ آدم عليه السلام إلى أن يرث الله الأرض و من عليها . و العمل الذي فعله أرسطو في المنطق الصوري لا يكفي أبدا أن ننسب إليه مبادئ العقل و قياس الشمول .

و يجب أن لا ننس أن الاستدلال الأرسطي –قياس الشمول– قائم في حقيقته على الاستقراء الجزئي الناقص ، لأن المقدمة الكبرى لا يمكن الوصول إليها بالاستدلال الأرسطي مباشرة . فنحن من أين عرفنا أن كل إنسان فان ؟ ، إننا لم نعرف ذلك إلا بالاستقراء الناقص من خلال استقرائنا للتاريخ و الواقع ، مع أننا لم نستقرئ كل الحالات التي ستأتي مستقبلا ،و منه أيضا استنتجنا المقدمة الكبرى ، و حتى المقدمة الصغرى هي أيضا مأخوذة من الاستقراء الجزئي ، ثم تأتي النتيجة التي هي مبنية على المقدمتين

[1] روبرت أغروس، و جورج ستانسيو : العلم في منظوره الجديد ، ص: 45 و ما بعدها .

. فالاستقراء الناقص هو الأساس و ليس قياس الشمول الذي هو ثمرة للأول ،و حتى الاستقراء التام هو في أساسه استقراء جزئي و ثمرة له . فالاستقراء الجزئي هو أساس التقدم العلمي و الحضاري في مختلف مجالات الحياة ،و ليس الاستقراء الصوري الأرسطي ، لذا أصبح من المعروف عند أهل العلم أن المنطق الصوري هو منطق شكلي تجريدي محدود للغاية ،و مُعيق للتفكير العلمي الصحيح ،و غير مُنتج و لا مُبدع ، و لا يصلح للعلوم التطبيقية و التجريبية ، الطبيعية منها و الإنسانية حسب طبيعة كل علم و خُصوصياته . و أما ذلك المنطق-أي الصوري- فلا مكان له كمنهج عملي مُنتج ،و إنما أصبح يُدرس في أقسام الفلسفة و أصول الدين، كوحدة جافة ميتة من الوحدات المقررة الواجب على الطلاب دراستها ، ثم سرعان ما ينسونها و كأنهم لم يدرسوها ، لأنها كانت حملا ثقيلا عليهم تخلّصوا منه .

و رابعا إن حضارة اليونان و علومهم لم تكن ثمرة للمنطق الصوري الأرسطي ،و إنما كان هو من ثمارها ، لأن حضارتهم قامت أولا على الحضارات السابقة لها كالمصرية و البابلية[1] ، ثم على ما أبدعته حضارتهم ثانيا من علوم و اختراعات . فلما ظهر أرسطو (384-322ق م) كانت حضارتهم في قمة نضجها و ازدهارها العلمي ، قبل أن يكتب أرسطو منطقه ، فكان هو نفسه و علمه و منطقه ثمرة لهذه الحضارة ،و لم يكن ذلك ثمرة لمنطقه الصوري ، فعلمه-مثلا- لم يكن ثمرة لمنطقه ،و إنما منطقه هو الذي كان ثمرة لعلمه الذي وفّرته له حضارة اليونان، الأمر الذي يُثبت -بالدليل القاطع- أن ما حققته تلك الحضارة تم قبل أن يكتب أرسطو منطقه ،و من ثم فإنها استغنت عنه ،و لم تكن في حاجة إليه أبدا . و عليه فإن دعوى ابن رشد بأنه لا حقيقة و لا علم دون برهان أرسطو هي دعوى غير صحيحة ، تاريخ اليونان و البشرية شاهدان على بطلانها .

و خامسا إن زعمه بأن المنطق الصوري هو الطريق الموصل إلى الحقيقة ، عندما زعم أنه لا حقيقة دون صناعة البرهان ،و لا برهان بلا صناعة البرهان-أي منطق أرسطو- ، هو زعم باطل ، لأن الاستدلال الصوري الأرسطي ما هو إلا طريقة من طرق الاستدلال الكثيرة التي يستخدمها العقل البشري ، و بفضلها يصل إلى البرهان و اليقين و الحقيقة- إذا أحسن استخدامها- . فالعقل إذاً عنده طرق كثيرة توصله إلى الحقيقة ،و ليس عنده طريقا واحدا فقط .

علما بأن كل تلك الطرق الاستدلالية نسبية النتائج ، فليس كل ما تصل إليه صحيح بالضرورة ، و إنما فيها الصحيح و الخطأ ،و المتحكم في صحتها عوامل كثيرة ، كالتأكد من صحة المادة الأولى ، و حسن إخضاعها للتجربة ،و صحة طريقة استنتاجها . و أما ما يُشاع من أن الطريقة الصورية الأرسطية يقينية النتيجة ، فهي مُغالطة ، لأن المقدمة الكبرى ليس من السهل الوصول إليها ،و لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الاستقراء الجزئي ، فإذا صحّ هو صحّت المقدمة الكبرى ،و إذا لم يصح فهي لا تصح بالضرورة . فيقينية هذه المقدمة مبنية على صحة الاستقراء الجزئي ،و ليس على الاستدلال الصوري ،

[1] حسن طالب : أصل الفلسفة ، ط 1 ، عين للدراسات و البحوث، مصر ، 2003 ، ص: 18 ، 130 ، 131 .

لمجرد أنه صوري . و عليه فإن القياس الصوري اللفظي يكون صادقا بناء على مادته ،و ليس على صورته اللفظية . فإذا قلنا : كل إنسان فان ،و أرسطو إنسان ، فأرسطو فان ، فهذا القياس صحيح بناء على صحة مادته في المقدمتين ،و ليس على صورته ، اللفظية . فإذا قلنا أيضا : كل من يمشي على رجلين هو من الطيور ، و الإنسان يمشي على رجلين ، فالإنسان من الطيور . تكون النتيجة كاذبة رغم صحة صورتها الاستدلالية القياسية اللفظية ، لأن مادتها الاستقرائية الجزئية في المقدمة الكبرى ليست صحيحة على إطلاقها . و عليه فلا صدق للكليات إلا بصدق الجزئيات .

و مما يزيد ذلك تأكيدا و توضيحا أن أصحاب المنطق الصوري كأرسطو و ابن رشد هم من أكثر الناس خطأ في الإلهيات و الطبيعيات ،و قد ذكرنا على ذلك عشرات الأمثلة . فلو كان منطقهم المزعوم عاصما من الخطأ، و موصلا إلى الحقيقة و البرهان بالضرورة ما وقع أهله في كثرة الأخطاء و الأوهام ، و الانحرافات و المبالغات في أحكامهم من جهة ،و مطالبة مُخالفيهم بالدليل و البرهان و نسيان أنفسهم من جهة أخرى . و يُوضح ذلك و يُثريه الشاهدان الآتيان : أولهما يتعلق بالسبب المؤثر في ذكورة الجنين و أنوثته ،و طريقة حدوث ذلك ، فذكر المحقق ابن قيم الجوزية (ت751هـ) أن أرسطو تطرّق في كتابه الحيوان في المقالة الثامنة عشر إلى ذلك الموضوع ، فكان مما قاله : ((و إذا كانت الريح شمالا كان الولد ذكراً ،و إذا كانت جنوبا كان المولود أنثى ، لأن الأجساد إذا هبت الجنوب كانت رطبة...))[1] . و تفسيره هذا هو تفسير باطل ، و مُضحك ، و خيالي ظني لا برهان عليه و لا يقين ، ومُخالف للشرع و العلم معا ، لأن الثابت أن الرياح لا دخل لها في عملية الإنجاب و لا في نوع الجنين ، علما بأن كلا من الرجل و المرأة يُساهمان في عملية الإنجاب ، لكن مني الرجل هو السبب في نوع الجنين أذكر أم أنثى ؟ . فأين اليقين و البرهان و المنطق ؟ ، و ما دخل الرياح في عملية الإنجاب و نوع الجنين ؟ ،, فهل زعمه هذا بناه على القياس الأرسطي اليقيني المزعوم ، أم بناه الظنون و التخمينات ، و التفسيرات الوهمية البعيدة عن المنطق و العلم ؟ .

و الشاهد الثاني مفاده أن أرسطو ذكر أن بعض الفلاسفة كأنبادُقليس قالوا : إن المحبة و الغلبة هما سبب الحركة في الطبيعة. فاستحسن أرسطو رأيهم ، لكنه انتقدهم بقوله : إن قولهم مُجرد إخبار فقط و ليس حجة ،و كان عليهم أن يأتوا فيه باستقراء أو برهان[2] . و انتقاده لهم صحيح ، لكنه–أي أرسطو– طالب غيره بالدليل من الاستقراء أو من البرهان الصوري ، و نسي نفسه أنه هو شخصيا قال برأيهم ، و بأكثر من ذلك من دون أي برهان صحيح ،و لا دليل مُقنع ! . فهو قد قال بحكاية العشق و المعشوق ،و العقول المفارقة ،و أزلية المادة و الزمان ، و النفس الكلية الأزلية ، و العقل الكلي الأزلي ، و

---

[1] ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ج 2 ص: 154 ، 155 .
[2] أرسطو : كتاب الطبيعة ، ج 2 ص: 812 ، 814 .

قد تكلّم في كل ذلك و غيره ، بالظنون و التخريفات ،و الاحتمالات و الترجيحات ، من دون أي برهان صحيح . فلماذا طالب غيره بالدليل و البرهان ونسي نفسه ؟ ! .

و سادسا إنه ليس لابن رشد دليل من الشرع يُؤيد به زعمه بضرورة تعلم المنطق الصوري لمعرفة الله تعالى ، لأن النصوص الشرعية شاهدة على أن الله تعالى أرسل الأنبياء إلى الناس لتعريفهم بالله تعالى و بواجباتهم تجاه خالقهم و أنفسهم ،و أمروهم بالعلم و العمل ،و لم يأمروهم أبدا بتعلم المنطق الصوري ،و لا قالوا لهم : إن ذلك المنطق شرط لمعرفة الله تعالى . لذا فمن يزعم ذلك فهو يفتري على الشرع و التاريخ معا ، لأن معرفة الله تعالى تتم بالعقل الفطري الطبيعي و لا تحتاج أبدا إلى المنطق الأرسطي المزعوم .

و لا يصح الزعم بأنه بما أن الله تعالى أمر بالنظر العقلي و حث عليه ،و مدح أهله ، فهو إذاً أمر بمعرفة المنطق الصوري . فهذا تعليط و تدليس ، و تلاعب بالشرع ، لأن النظر العقلي الذي أمرت به الشريعة هو النظر الفطري الطبيعي في الإنسان الشامل لكل طرق الاستدلال دون استثناء ،و هو العقل الذي خاطبه الله تعالى بكتبه و رسله ،و هو لا يستلزم أبدا الرجوع إلى المنطق الأرسطي ، لكن ابن رشد يُغالط و يُدلس ،و يختفي من وراء دعوى النظر العقلي الذي أمر به الشرع ليصل إلى ما خطط له مُسبقا ،و هو إيجاد الشرعية للمنطق الصوري ،و الدعوة إليه لنشر مذهبيته الأرسطية .

و هو بذلك الزعم الباطل يكون قد أوجب على المسلم ما لم يُوجبه الله عليه ، و شرّع له ما لم يُشرّعه الله له . و هذا اعتداء عل الشريعة ،و افتراء عليها ،و تلاعب بها ، و طعن فيها لأنه لا يُوجد فيها أمر بتعلم ذلك المنطق و لا بوجوبه ، إنه فعل ذلك من أجل مذهبيته الأرسطية المتعصبة . و معنى زعمه أيضا أن الصحابة–ﷺ– لم يعرفوا الله تعالى لأنهم لم يعرفوا المنطق الصوري و لا مارسوه ، و هذا زعم باطل ، لأن الله تعالى شهد لهم–أي الصحابة– بالإيمان و العمل الصالح ، مما يعني أنهم عرفوا الله حق معرفته من دون منطق أرسطو المزعوم .

و ذلك الزعم الباطل يستلزم الطعن في الله و رسوله و صحابته ، و من سار على نهجهم إلى يوم الدين ، لأنه بما أن الشرع لم يأمر بالمنطق الأرسطي ،و ابن رشد جعله شرطا لمعرفة الله ، فهذا يستلزم أن الله تعالى لم يذكر لنا الطريق الصحيح لمعرفته ، –مع أنه أخبرنا أنه أكمل لنا ديننا – ،و أن رسوله و الصحابة لم يعرفوه معرفة صحيحة و لا باطلة ، لأن ابن رشد علق معرفته بالمنطق الصوري ،و هم لم يعرفوه !!. و مقابل ذلك فإن زعمه يعني أن الفلاسفة المشائين هم الذين عرفوا الله تعالى لمعرفتهم بذلك المنطق المزعوم !! . و هذا كله ضلال مُبين ،و قول على الله بلا علم ،و افتراء عليه ، أوصلنا إليه زعم ابن رشد و غلوه في المنطق الأرسطي العقيم .

و ذلك الزعم كما أنه لم يصح شرعا و لا تاريخا ، فهو لا يصح أيضا عقلا ، لأنه لا تلازم بين معرفة الله تعالى و معرفة المنطق الصوري . فبمقدور أي إنسان أن يصل إلى معرفة الله ، و يعرفه معرفة صحيحة مُجملة ، إذا صَدُقت نيته و اتبع العقل الفطري السليم ، بواسطة التفكير العلمي الصحيح في آيات الأفاق و الأنفس ،و في مختلف مظاهر الطبيعة ، يصل إلى ذلك من دون أن يعود إلى المنطق الصوري ،و لا توجد أية ضرورة لأن يرجع إليه . لأن العقل البديهي الفطري في الإنسان قادر على معرفة الله من دون ذلك المنطق المزعوم ، قال تعالى : ((وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ))–سورة العنكبوت : 61 – ، و ((فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ))–سورة الروم : 30 – ، و ((قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ))– سورة إبراهيم : 10 – ، و ((أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ))–سورة الطور : 35 – ، فالعقل الفطري إذا اعتمد على العقل الصريح ،و العلم الصحيح،و الفطرة السليمة ، يستطيع أن يصل إلى المعرفة المجملة الصحيحة بالله تعالى ، لكنه لا يصل إلى المعرفة الصحيحة المفَّصلة و المنجية من عذاب الله إلا عن طريق الشرع . فأين حكاية ابن رشد التي زعم فيها وجوب تعلم المنطق الصوري الأرسطي لمعرفة الله تعالى ؟ !! .

و سابعا إن تفضيله للمنطق بأن يكون هو أول ما يُتعلم ،و جعله واجبا في حق المعدين ليكونوا حكاما ، هو قول باطل شرعا و واقعا ، فأما شرعا فإن رسول الله–عليه الصلاة و السلام– علّم المسلمين –كبارا و صغارا ، عامتهم و خاصتهم– القرآن الكريم ،و الأخلاق الحميدة ،و أمرهم بالقراءة و الكتابة و حثهم على ذلك ، من دون أية حاجة إلى منطق أرسطو ،و لم يجدوا أية صعوبة في تعلم العلوم الشرعية ، و قد سار السلف الأول على ذلك النهج ،و وسعوا دراساتهم لتشمل مجالات أخرى من العلوم كعلم مصطلح الحديث، و السيرة النبوية ،و اللغة العربية و آدابها ، من دون المنطق الأرسطي . و هو –أي ابن رشد – بموقفه هذا يكون قد ارتكب خطأ شرعيا فاحشا لا عذر له فيه ، هو إغفاله لسنة رسول الله في التربية و التعليم ، و نحن مُطالبون شرعا بإتباع سنته . لكنه جعل السنة وراء ظهره ،و أقبل على المنطق الأرسطي و جعله مقدمة لكل العلوم على طريقة سلفه من المشائين ، كأبي نصر الفارابي الذي جعل المنطق هو أول ما يُتعلّم[1] .

و أما واقعا فالشواهد المادية الحية –على بطلان زعمه– كثيرة جدا لا تُعد و لا تُحصى ، فنحن نرى التلاميذ في الابتدائيات يتعلمون أولا الحروف و القرآن ،و الكتابة و الحساب ،و الأخلاق و الرسم ، ثم بعد ذلك يدرسون مواد أخرى متنوعة ، كالتاريخ و الجغرافيا ، و أساسيات في العلوم التطبيقية و الطبيعية ، و لا يدرسون المنطق أبدا ،و عندما يدرسونه في السنة الثنية ثانوي أو الثالثة ثانوي يكونون قد تعلموا علوما كثيرة بدونه ، و عندما يدرسونه لم يكونوا في حاجة ضرورية إليه ،و إنما يدرسونه كوحدة جافة

---

[1] ابن رشد : تلخيص السياسة لأفلاطون ، تعليق المحققيّن هامش ص: 168 .

ثقيلة ضمن مادة الفلسفة ، ثم عندما يتجاوزنه سرعان ما ينسونه و يفرحون بالتخلص منه ،و لا يعودون إليه في باقي حياتهم العلمية ، اللهم إلا من تخصص في المنطق ، مع أن كثيرا ممن تخصص في الفلسفة لا يعود إليه إلا نادرا . فلو أن المنطق الصوري ضروري و مقدمة لكل العلوم ما كانت هذه حالته و مكانته في التعليم الابتدائي و العالي . و هذا خلاف مادة النحو و القواعد مثلا ، فهي مادة يبقى الإنسان في حاجة إليها طوال حياته العلمية لكي يُقوّم لسانه ،و يُصحح كتاباته و يُنقيها من الأخطاء الإملائية و النحوية .

و ختاما لما ذكرناه و إثراء له أذكر هنا مواقف بعض أهل العلم مما قلناه ، أولهم الشيخ تقي الدين بن تيمية ، إنه انتقد ابن رشد في موقفه من البرهان الأرسطي ، فقال : إنه لم يحك عن ((الفلاسفة في الإلهيات طريقة إقناعية فضلا عن طريقة برهانية . و إذا قُدّر أنه عُني بالبرهان : القياس العقلي المنطقي ، فمن المعلوم أن صورة القياس لا تفيد العلم بمواده، و البرهان إنما يكون برهانه بمواده اليقينية ،و إلا فصورته أمر سهل يقدر عليه عامة الناس))[1] .

و انتقده أيضا في موقفه من منهج الاستدلال عند المتكلمين عندما جعلهم من أهل الجدل ،و عدّ مقدماتهم- التي يحتجون بها- جدلية و ليست برهانية ، و جعل نفسه و أصحابه من أهل البرهان . في حين أن حقيقة الأمر هي عكس ذلك ، لأن المتكلمين يستخدمون من المقدمات البرهانية أكثر من الفلاسفة بكثير ،و أرسطو ((أكثر ما بنى الأمور الإلهية على مقدمات سوفسطائية في غاية الفساد ،و لولا هذا ليس موضع ذكره ، لذكرتُ من كلامه في مقالة اللام ،و هي آخر علومه بألفاظها ،و كذلك كلامه في أثولوجيا))[2] .

و يرى أيضا أن صناعة المنطق الصوري قليلة المنفعة عظيمة الحشو ،و أكثر الأمور العملية لا يصح استعمال ذلك المنطق فيها[3].و ليس فيه ((فائدة علمية بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي . و ما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم ، فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه ، و لا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه ، فصار عديم التأثير في العلم وجودا وعدما . و لكن فيه تطويل كثير متعب ، فهو مع أنه لا ينفع في العلم ، فيه إتعاب الاذهان ، و تضييع الزمان وكثرة الهذيان))[4] .

---

[1] ابن تيمية : درء التعارض ، ج 10 ص: 224 .
[2] ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص: 395 .
[3] ابن تيمية: مجموع الفتاوى ، ج 9 ص: 26، 27 .
[4] ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص: 248 .

و الثاني هو المحقق الناقد ابن قيم الجوزية ، إنه انتقد ابن رشد انتقادا لاذعا بسبب موقفه من المنطق الصوري ، من دون أن يذكره باسمه عندما وصفه بأنه ((أسير منطق اليونان)) ،و خطّأه في تفسيره لقوله تعالى ((ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ))–سورة النحل : 125 – ، فيرى ابن القيم أن الآية ذكرت مراتب الدعوة إلى الله تعالى بحسب مراتب الخلق ، فالإنسان المحتسب القابل الذكي لا يُعاند الحق و لا يرفضه ، يُدعى بطريق الحكمة .و الإنسان القابل الذي له نوع غفلة يُدعى بالموعظة الحسنة .و الإنسان المعاند و الجاحد يُجادل بالتي هي أحسن . هذا هو الصحيح في معنى تلك الآية عند ابن القيم ،و ليس كما ((يزعم أسير منطق اليونان أن الحكمة قياس البرهان و هي دعوة الخواص .و الموعظة الحسنة قياس الخطابة وهي دعوة العوام . والمجادلة بالتي هي أحسن القياس الجدلي، وهو رد شغب المشاغب بقياس جدلي مسلم المقدمات)) وهذا عند ابن القيم ((باطل و هو مبني على أصول الفلسفة ، و هو مناف لأصول المسلمين و قواعد الدين من وجوه كثيرة ، ليس هذا موضع ذكرها))[1] .

و الباحث الثالث هو مُحَمَّد عاطف العراقي ، إنه يرى أن ابن رشد ليس له–في مجال المنطق– أي جديد و لا إبداع له قيمة تستحق التنويه و الإشادة ، فهو عندما لخّص كتاب القياس لأرسطو لم تكن له فيه ((أراء ذات شأن تضييف جديدا إلى فكر أرسطو))[2] . هذه شهادة من باحث رشدي مُعاصر أمضى عقودا من حياته في دراسة الفكر الرشدي ، و الدعوة إليه و الانتصار له . فهي شهادة كافية فيما قدمه ابن رشد في مجال المنطق الصوري ،و هي من باب ((وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا))–سورة يوسف : 26 – .

و الباحث الرابع هو المنطقي زكي نجيب محمود له نظرة نقدية فاحصة للمنطق الصوري تستحق التدبر و التنويه ،و و هي نظرة ناقد متخصص في المنطق ، فيرى أن ((نظرية القياس الأرسطية بداية قوية في بناء المنطق ، أما أن تُؤخذ على أنها البداية و النهاية معا ، فذلك هو موضع الخطأ عند أصحاب المنطق التقليدي . فلو تخيلنا بناء المنطق عمارة شامخة ذات عدة طوابق وجب أن لا ننظر إلى نظرية القياس الأرسطية إلا على أنها طابق من تلك الطوابق ، بل هي رغم كونها طابقا واحدا من عمارة واحدة شامخة لا تخلو من عيوب و نقائص لا مندوحة من إصلاحها. فما نظرية القياس الأرسطية إلا تحليل لضرب واحد من ضروب العلاقات،و هو علاقة التعدي ، فإذا عرفت أن العلاقات كثيرة لا تكاد تقع تحت الحصر أدركت كم تنحصر قيمة القياس الأرسطي في دائرة غاية الصغر و الضيق))[3] .

و آخرهم–أي الخامس– هو الباحث مُحَمَّد عابد الجابري ، إنه ذكر أن منطق أرسطو بقي ((إلى القرن الثامن عشر يمثل السقف الذي لا يمكن تجاوزه في موضوعه)) ،و ظلت فلسفته–بصفة عامة– تمثل

---

[1] بن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ، ج 2 ص: 153-154 .

[2] عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد ، ص: 88 .

[3] أحمد ورياشي : نصوص فلسفية ، المعهد التربوي الوطني ، الجزائر ، 2005 ، ص: 51 .

السلطة المرجعية العلمية الأولى إلى القرن السادس عشر في العالم العربي و أوروبا)). ثم وصف الجابري تلك الفلسفة بأنها الفلسفة العلمية البرهانية التي جعلت العقل هو المرجعية الوحيدة لها .و طريقتها البرهانية هي التي اعتمد عليها ابن رشد ،و التي تنطلق من المحسوس إلى المعقول[1] .

و ردا عليه أقول : أولا إن قوله بأن المنطق الأرسطي بقي السقف الذي لا يمكن تجاوزه في موضوعه إلى القرن 18 م ، هو قول مبالغ فيه جدا ، و لا يُعبر عن الحقيقة التاريخية ، لأنه ليس صحيحا أن ذلك المنطق لم يُتجاوز ، فقد تجاوزه كبار علماء الإسلام قبل تسلله إلى علوم الشريعة في القرن الخامس الهجري و ما بعده ،ثم تجاوزه بعد ذلك أيضا معظم علماء أهل الحديث إلى نهاية العصر الإسلامي . و هؤلاء تجاوزوا ذلك المنطق بموقفين ، هما : الرد العملي ،و الرد العلمي ، فأما الرد الأول فتمثل في رفضهم لذلك المنطق و إبعاده كلية من علومهم الشرعية و غيرها[2] ، فأقاموها على منهج الشرع الحكيم ،و العقل الفطري الصريح ، و بلغت –أي علومهم– أوجها من دون المنطق الأرسطي . فكان عملهم هذا ردا عمليا دامغا و قاطعا على بطلان دعوى المشائين بأن منطقهم هو معيار العلم و قانونه ،و أنه عاصم للفكر من أخطائه . و بذلك فهم تجاوزه و أقاموا علومهم بعيدا عنه ،و ليسوا في حاجة إليه أبدا .

و أما ردهم العلمي فإن بعض علماء المسلمين لم يكتفوا بالرد العملي–على قوته و أهميته– ،و تصدوا له بالرد العلمي ، فوجهوا له انتقادات كثيرة منذ القرن الثالث الهجري و ما بعده ، كان من بينهم ابن قتيبة الدينوري ،و أبو سعيد السيرافي ،و أبو بكر الباقلاني ،و أبو عمر بن الصلاح ،و ابن تيمية ،و ابن قيم الجوزية ، و ابن الوزير الصنعاني ،و جلال الدين السيوطي[3] . و يأتي ابن تيمية في مقدمة هؤلاء من حيث أهمية عمله العلمي الذي قام به في نقده للمنطق الأرسطي ، فقد تميز بالعمق و التوسع و الأصالة و الإبداع ، فجاء رده ردا علميا شرعيا عميقا صائبا جمع بين معطيات النقل الصحيح،و العقل الصريح ،و العلم الصحيح ،و قد بينت بعض الدراسات المتخصصة مدى أهمية ما قام به ابن تيمية في رده على المنطق الأرسطي في كتابه الرد على المنطقيين و غيره ، و أظهرت سبقه للغربيين في انتقاده لذلك المنطق على أسس علمية صحيحة ،و تجاوزه له ،و طرحه للبديل الشرعي الصحيح[4] .

و بناء على ذلك فلا يحق للجابري أن يغفل هؤلاء و يُصدر حكمه العام ، فإذا كان الفلاسفة المشاؤون سلبيين انهزاميين تجاه منطق شيخهم أرسطو فلا يصح إغفال علماء المسلمين الذين ردوا على ذلك المنطق علميا و عمليا .

---

[1] الجابري: ابن رشد ، ص: 117 ، 175، 176 . و ابن رشد : فصل المقال ، مدخل الجابري ، ص: 19، 42، 43 .

[2] أنظر مثلا : علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1984، ص: 79 و ما بهده ، 92.

[3] أنظر مثلا : محمود يعقوبي: ابن تيمية و المنطق الصوري : الأصول التجريبية لنقد المنطق المشائي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ص: 23 و ما بعدها ، 230 و ما بعدها .

[4] من تلك الدراسات : علي سامي النشار ،: المرجع السابق . و محمود يعقوبي : نفس المرجع . و محمد حسني الزين : منطق ابن تيمية ، ط الأولى ، المكتب افسلامي ، بيروت ، 1979 .

و أما تنويهه بالمنطق الصوري بأنه هيمن على العقل البشري إلى القرن 18 م ، فهو قول بينا أنه ليس حكما عاما ، فإن صدق على الغربيين فلا يصدق على كل علماء المسلمين . كما أن سيادة ذلك المنطق و هيمنته على العقل الإنساني قرونا عديدة ، ليس هو مما يُنوّه و يُفتخر به — إن أراد الجابري ذلك– ، فهو مما يُؤسف له ،و دليل على سلبية الفلاسفة المشائين و انهزاميتهم تجاه منطق أرسطو و فلسفته عامة . فلو تفرّغ ناقد مجتهد مطلق مُتحرر من قيود التقليد المذهبي لنقد الفلسفة الأرسطية ،و تسلّح بالنقل الصحيح ،و العقل الصريح ، و العلم الصحيح ، لنسفها من أصولها نسفا ، و ما ترك من أصولها قائمة ،و لتم له ذلك في العصر الإسلامي قبل الثورة العلمية الحديثة. و هذا ما فعله بعض علماء الإسلام كالشيخ تقي الدين ابن تيمية ، فقد قدم لنا أعمالا نقدية عميقة في نقد الفلسفة اليونانية عامة و المشائية خاصة ، نجدها في كثير من مؤلفاته ، كالرد على المنطقيين ،و بُغية المرتاد، و درء تعارض العقل و النقل ، لكن أعماله هذه لم تجد من يُكملها و يهتم بها الاهتمام الكبير الذي تستحقه ، و وجدت من جهة أخرى إهمالا و اعتراضا و مطاردة من طوائف كثيرة من المسلمين[1] .

و ثانيا إنه لا يصح وصف فلسفة أرسطو بأنها علمية برهانية عقلية ، فهذه الأوصاف المطلقة هي من المغالطات و التدليسات ، لأن حقيقة هذه الفلسفة هي أنها فلسفة خليط من الظنون و الأوهام ،و الحقائق و الأباطيل و الأخطاء و الاحتمالات ،و الخرافات و المنطقيات ، و الأهواء و المعقولات . ففلسفة هذا حالها لا يصح أبدا وصفها بتلك الأوصاف ،و لا الزعم بأنها جعلت العقل مرجعا وحيدا لها ، فهذا وصف مُبالغ فيه و لا يصح على إطلاقه ، و الصواب هو أن يُقال : إنها فلسفة اتخذت الإنسان مرجعا وحيدا لها . لأن الفرق كبير جدا بين أن يكون العقل مرجعها الوحيد ،و بين أن يكون الإنسان مرجعها الوحيد ، فالأول يُشير إلى أنها قامت على الدليل و البرهان العقليين المجردين من الظنون و الأهواء .و أما الثاني فلا يُشير إلى ذلك مباشرة و صراحة ، و إنما يعني أنها اتخذت الإنسان مرجعا لها بكل مكوناته و نزاعاته ، و قدراته و أهوائه ، و وظنونه و خيالاته ، و خرافاته و معقولاته ... فهذه المعطيات هي التي صاغت فكر أرسطو ، فجاءت فلسفته تعبيرا صادقا عن ذلك ،و هذا أمر قد سبق أن أثبتناه بالأدلة الصحيحة و البراهين الدامغة بأن فلسفة أرسطو —التي تبناها ابن رشد– مليئة بالظنون و الأهواء ،و الخرافات و التخمينات ،و الأخطاء العلمية و الانحرافات المنهجية ، الأمر الذي يُثبت أن الأوصاف التي أطلقها الجابري لا تنطبق على تلك الفلسفة .

[1] معروف أن ابن تيمية كان له خُصوم كثيرون ، و أدخلوه السجن مرارا و طاردوه هو فكره و تلامذته ، أنظر مثلا البداية و النهاية لابن كثير .

و ثالثا إن قوله بأن ابن رشد اتبع طريقة أرسطو التي تنطلق من المحسوس إلى المعقول ، فهو قول مبالغ فيه ،و لا يصح على إطلاقه ، و ينطوي على التغليط و التدليس ، لأن أصول فلسفة أرسطو في حقيقتها ظنية خيالية وهمية ، و قسم كبير منها خرافي أسطوري ، و هذا أمر سبق بيانه و إثباته . فأين حكاية المحسوس في هذا الجانب من فلسفته كالذي يتعلق بالإلهيات ؟ ! . علما بأن الاعتماد على المحسوس و الانتقال إلى المعقول ، يمثل جانبا فقط من فلسفة أرسطو ،و هو ليس خاصا بابن رشد و أصحابه ، و إنما هو يشمل أيضا كل أهل العلم دون استثناء ، مع الاختلاف في درجة الالتزام به ،و حسب طبيعة الموضوع المدروس . لأنه لا علم دون ثوابت و حقائق و براهين ، فإذا كان العلم نظريا قام أساسا على بديهيات العقول و ما يُستنتج منها و من الطبيعة من حقائق . و إذا كان علما ماديا تجريبيا فهو يقوم على بديهيات العقول من جهة ،و على المحسوسات من جهة أخرى، و هذا أمر يصدق على كل علم حقيقي .

ثالثا: نقد موقف ابن رشد من الجدل و الاستقراء وقياس التمثيل :

نظر ابن رشد إلى الجدل و الاستقراء و قياس التمثيل نظرة مذهبية أرسطية مشائية ، فبقدر ما أعلى من مكانة و قيمة قياس الشمول الأرسطي ، فإنه أحط من قيمة تلك طرق الاستدلالية ، فما هي تفاصيل مواقفه منها ؟ .

فبالنسبة للجدل فإن معناه عند الفلاسفة المسلمين هو ((القياس المؤلف من المشهورات و المسلمات ،و الغرض منه إلزام الخصم و إفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان))[1] .و هذا الجدل ذمه ابن رشد و ازدراه ،و حطّ من مكانة أهله ، فذمهم و وصفهم بأنهم من الذين في قلوبهم زيغ ، المذكورين في القرآن الكريم[2] . و هم يأتون في المرتبة الثانية –بعد أهل البرهان الذين يحتلون المرتبة الأولى– من بين أصناف الناس حسب التقسيم الرشدي المشائي ، و جدالهم غير مضمون الصدق لأنه يرد على الآراء المخالفة له بالأقاويل المشهورة التي لا يُؤمن أن تنطوي على الكذب[3] . و ليس لصناعتهم الجدلية قوة الوقوف على الحق في مسألة صفات الله تعالى ، لأن طريقتهم حكمة جدلية لا برهانية . لذا فهم ليسوا أهلا للإطلاع على تأويلات أهل التأويل اليقيني البرهاني ، و ينبغي عدم التصريح لهم بذلك ، كما هو الحال مع الجمهور[4] .

و تعليقا عليه أقول : أولا إن ابن رشد بالغ جدا في تقزيمه للجدل و أهله من جهة ،و بالغ في تعظيمه لما سماه بالبرهان و أهله من جهة أخرى.و نسي أو تناسى أن ذمه للجدل و أصحابه هو ذم لابن رشد و أصحابه أيضا ، لأن فكره شاهد على أنه فكر مملوء بالجدل و السفسطة ،و الأباطيل و الظنون ،و

---

[1] الشريف الجرجاني : التعريفات ، ص: 74 .
[2] ابن رشد : الكشف ، ص: 148 . و تهافت التهافت ، ص: 81، 82 .
[3] ابن رشد : تلخيص كتاب الجدل ، حققه تشالز بتروث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1979 ، ص: 359 . و تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 5 ، 6 .
[4] ابن رشد : الكشف ، ص: 135، 136 . و فصل المقال ، ص: 118، 119 .

الأخطاء العلمية و الانحرافات المنهجية ، و ليس فيه من البرهان إلا القليل ،و هذا أمر سبق إثباته و توثيقه فيما تقدم من كتابنا هذا .

و ثانيا إن ابن رشد فهم معنى الجدل في الشرع بخلفية مذهبية أرسطية مشائية ، و لم يفهمه بالمعنى الشرعي للجدل ،و هذا انحراف منهجي كبير و خطير ، يندرج ضمن تأويله التحريفي للنصوص الشرعية المعروف به ابن رشد . لذا وجدناه استبعد المعنى الشرعي للجدل ،و فهم الشرع بخلفيته الأرسطية المشائية ، حتى أنه في كتابه تلخيص الجدل أهمل الجدل الشرعي ،و لم أعثر له على أي اهتمام به في كتابه هذا المخصص للجدل[1] . مع أنه كان في مقدوره أن يُخصص له مبحثا للتعريف به ،و مقارنته بالجدل الأرسطي ، فيُقدم لنا بذلك عملا مفيدا للقراء ، و يُدخل البديل الإسلامي في مؤلفاته الفلسفية المشائية . لكنه لم يفعل ذلك مع وضوح الأمر و بديهيته !! ، و كأنه كان حريصا على أن لا يُدخل البديل الإسلامي في مصنفاته الفلسفية . و هذه الظاهرة أشرنا إليها مرارا بأن ابن رشد لم يستخدم الشرع لنقد الفلسفة و أسلمتها ، و لم يحمله بديلا لها . لكنه كان حريصا على تأويل الشرع و أرسطته ليكون في خدمة الأرسطية ! .

علما بأن الإسلام قد اهتم بالجدل اهتماما بالغا ،و وضعه في مكانه المناسب له ، من ذلك قوله تعالى : ((وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ))-سورة النحل : 125 - ، و ((قَالُواْ يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ))-سورة هود : 32 - ،و ((وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً))-سورة الكهف : 54 - ، و ((وَقَالُوا أَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ))-سورة الزخرف : 58 - ، و ((وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ))-سورة العنكبوت : 46 - ، و ((قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ))-سورة المجادلة : 1 - . واضح من ذلك أن الجدل هو مقابلة الحجة بالحجة ،و هو على نوعين : جدل محمود ممدوح ، هدفه إظهار الحق و الانتصار له . و الثاني جدل مذموم هدفه طلب الباطل و الغلبة[2] . فالجدل في الشرع ليس ممدوحا كله ،و لا مذموما كله ، و إنما هو حسب خلفيات أصحابه و غاياتهم ، فهو قد يكون طريقا إلى الحق و الهداية ، و قد يكون طريقا للباطل و الغواية . النوع الأول هو الذي مارسه الأنبياء-عليهم السلام- و أتباعهم ،و الثاني مارسه الكفار و أهل الضلال . فالجدل وسيلة تُستخدم للحق و للباطل ، لكن ابن رشد أغفل المفهوم الشرعي للجدل و ذم الجدل مُطلقا و أزدرى به و بأهله ،و لم

---

[1] أنظر كتابه تلخيص كتاب الجدل لأرسطو .
[2] ابن الأثير : النهاية في غريب الأثر ، ج1 ص: 707 .

يضعه في مكانه الصحيح الذي وضعه الشرع فيه ،و استبعده من فهمه ،و أخضعه للمفهوم الأرسي المشائي .

و أما زعمه بأن الجدل لا يُوصل إلى البرهان و الحق و اليقين ، فهو زعم باطل ، أوقعه فيه مفهومه الأرسطي لمعنى الجدل . و إلا فإن الجدل بمعناه الشرعي و اللغوي فهو وسيلة يُمكنها أن تُوصل صاحبها إلى البرهان و الحق و اليقين ،و يُمكنها أيضا أن تُوصله إلى الضلال و الخرافات و الأباطيل . و لو لم يكن الجدل يُمكن أن يُوصل إلى الحق و اليقين ما أمر الله بها أنبياءه باستخدام الجدل الحسن في دعوتهم إلى الله تعالى . و الجدل في حقيقته وسيلة حيادية ،و ليس كما عرّفه الفلاسفة المشاؤون ، فهو يمكنه أن يحمل الحقائق و البراهين و الأهداف السامية ،و يمكنه أن يحمل الخرافات و المغالطات ، و الأهداف الخبيثة و الجهنمية .

و أما بالنسبة لموقفه من الاستقراء ، فإنه يرى أن الاستقراء من الجدل،و هو مُفيد للتصديق الجدلي،و هو أقل أهمية من القياس الأرسطي ، لأنه أوثق منه و أشرف ، و إن كان الاستقراء أظهر منه إقناعا، لأنه يستند إلى المحسوس . لذا فهو أنفع مع الجمهور ،و أسهل معاندة ، خلاف القياس الذي هو ((أقل نفعا و بخاصة عند الجمهور ،و أصعب معاندة ، لذلك كان استعماله أنفع مع المرتاضين في هذه الصناعة))[1] . و محصلة موقفه هو أن الاستقراء منطق الجمهور ،و القياس الأرسطي منطق الخواص ،و هم أهل اليقين و البرهان من الراسخين في العلم حسب زعمه .

و أقول : أولا إنه من الواضح أن كل استدلال له مجاله الذي ينفع فيه ،و يصعب تعويضه باستدلال آخر ، و قد لا يمكن تعويضه أصلا . لذا فإن الاستقراء يتفوّق علي المنطق الصوري في مجال الدراسات و البحوث التجريبية الطبيعية منها و الإنسانية ،و عليه فلا يصح ما زعمه ابن رشد من أن الاستقراء خاص بالجدليين و الجمهور ، فهذا ازدراء لا مبرر له إلا التعصب للمنطق الصوري ،و قلة معرفة بأهمية الاستقراء ، و إلا فإن الواقع يشهد بأن الاستقراء حقق انتصارات باهرة في مختلف مجلات العلوم ، في حين ما يزال المنطق الصوري مهجورا قابعا في زاوية النسيان في الغالب الأعم .

فالاستقراء ليس خاصا بالجمهور و الجدليين كما ادعى ابن رشد ،و إنما هو خاص بالعلوم الطبيعية و التطبيقية ،و له مكانة مرموقة عند علماء العصر ، فاهتموا به و أفردوه بالتأليف شرحا و تقعيدا و تطويرا و انتقادا . و ابن رشد غاب عنه أن الازدراء بالاستقراء و الحط من مكانته هو في النهاية ازدراء أيضا بالقياس الأرسطي و طعن فيه ،و حط من قيمته ، لأنه لا قياس شمول دون استقراء ،و هذا أمر سبق بيانه .

و ثانيا إن ابن رشد –كعادته– أهمل مكانة الاستقراء في الشرع ، فلم أعثر له على أي اهتمام بالاستقراء في الشريعة الإسلامية –و هو من علمائها– مع أنها أولته أهمية كبيرة ، فأرشدت إليه وحثت

---

[1] ابن رشد : تلخيص السفسطة ، ص: 14 . و تلخيص الجدل ، ص: 48 .

عليه في نصوص كثيرة ، منها قوله تعالى : ((قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ))- سورة العنكبوت : 20 - ، فهذه دعوة إلى استخدام الاستقراء لدراسة التاريخ الطبيعي للعالم ،و هذا لا يتم إلا بالاستقراء التجريبي القائم على الملاحظة و البحث و التجريب ... . و منها أيضا قوله تعالى : ((قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانْظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذَّبِينَ))-سورة آل عمران : 137 - ، و هذه أيضا دعوة إلى استخدام الاستقراء لدراسة تاريخ البشرية بواسطة الآثار التي تركها الإنسان عبر تاريخه الطويل ، لمعرفة أحوال الأقوام المكذبين و مصائرهم .

و أما موقفه من قياس التمثيل –القياس الفقهي- فعرّفه بأنه قياس يتم من جزء واحد إلى جزئي واحد ، أو من جزئيات كثيرة إلى جزئي واحد . و هو قياس ظني خاص بالخطابة ،و مُفيد للتصديق البلاغي . لذا كان قياس الفقيه ظنيا ،و قياس الفيلسوف قياسا يقينيا . علما بأن كلا من القياسيّن أوجبهما الشرع عندما أوجب النظرين الفقهي و العقلي[1] .

و أقول : أولا ليس صحيحا أن قياس الفقيه ظني و قياس الفيلسوف يقيني ، لأنه لا توجد طريقة من طرق الاستلال صحيحة مطلقا ، فهي كلها نسبية حسب المادة التي تحملها و الكيفية التي ُ تعرض بها . و عليه فإنه بما أن القياس الأرسطي يقوم على الاستقراء ، فهو لا يصح إلا إذا صحّ الاستقراء ، فيكون بذلك يقينيا ، فإذا لم يصح فلا يكون يقينيا . و كذلك الحال مع قياس التمثيل ، فإذا كان قياسا جليا صحيحا واضح العلة ، فهو قياس فقهي يقيني صحيح . كقولنا : إذا كان الخمر حرام لأنه مُسكّر و مُذهِب للعقل و الأموال ، فإن المخدرات –التي لا يُوجد فيها نص صريح بتحريمها- هي أيضا حرام لأنها مُسكّرة و مذهبة للعقل و الأموال . و أما إذا كان القياس الفقهي قياسا مُشتبها و علته غير واضحة ، فهو قياس ظني يقوم على الترجيح و الاحتمال، الأمر الذي يعني أن العيب ليس في قياس التمثيل نفسه ، و إنما في الحالة التي يكون فيها ظنيا بناء على علته و مادته العلمية . و هذا ليس خاصا بقياس التمثيل وحده ، و إنما هو يشمل كل طرق الاستدلال الأخرى .

علما بأن تقزيم ابن رشد لقياس التمثيل هو في الحقيقة تقزيم أيضا لقياس الشمول أيضا ، الذي يقوم في أساسه على الاستقراء ، الذي هو بدوره أيضا يعتمد على التماثل أثناء البحث عن وحداته و التعرّف عليها و تصنيفها .و بذلك يكون قياس التمثيل من مكونان الاستقراء الأساسية ، و من ثم من مكونات المقدمة الكبرى في القياس الأرسطي . و حتى المقدمة الصغرى هي أيضا تقوم على قياس التمثيل ، فعندما نقول : كل إنسان فان ، و ابن رشد إنسان ، نكون قد استخدمنا قياس التمثيل في العلاقة بين المقدمتين ،و إلا ما استطعنا إلحاق ابن رشد بمادة المقدمة الصغرى .

---

[1] ابن رشد : تلخيص كتاب الجدل ، ص: 48 . و تلخيص السفسطة ، ص: 14 . و فصل المقال ، ص: 90 ، 98 .

و حتى نتيجة المقدمتين هي أيضا تقوم على التماثل ، فعندما نقول : كل إنسان فان ، و ابن رشد إنسان ، فابن رشد فان ، فإننا نكون قد اعتمدنا على التماثل بين بني آدم و فناء فرد منهم ، و هو فناء ابن رشد . الأمر الذي يعني أن ازدراء ابن رشد بقياس التمثيل و تقزيمه له ، و تعظيمه للقياس الأرسطي و مبالغته فيه ، هو موقف غير صحيح ، سببه تعصبه لمذهبيته الأرسطية ، و إلا فإن ابن رشد-بحكم أنه فقيه و قاض- لا يجهل القياس الفقهي بأنه ليس في درجة واحدة من حيث القوة و الضعف ، و الصحة و الخطأ ،و اليقين و الظن .

و ثانيا إن قوله بأن الشرع كما أوجب النظر الفقهي ، فهو أوجب النظر العقلي أيضا ، فهو قول حق أُريد به باطل ،و ينطوي على تغليط للقراء . لأن الحقيقة هي أن الشرع أمر بالنظر العقلي مُطلقا ،و حث على استخدامه في التأمل و التدبر في القرآن الكريم ،و في النفس و المجتمع ،و التاريخ و العالم بأسره ، و هذه حقيقة شرعية ثابتة تشهد لها نُصوص كثيرة ، كقوله تعالى ((يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِي الْأَبْصَارِ))-سورة النور : 44 - ، و ((إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ))-سورة آل عمران : 190 - ، و ((وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ))-سورة الذاريات : 21 - ، و ((أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً))-سورة النساء : 82 - ، و ((قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ))- سورة العنكبوت : 20 - . و بذلك يكون النظر الفقهي جزءا لا يتجزأ من النظر الشرعي العام ، الذي تندرج فيه أيضا كل طرق الاستدلال العلمي دون استثناء . لكن ابن رشد واضح بأنه يقصد بالنظر العقلي القياس الأرسطي تحديدا ، لأنه سبق أن بينا أنه ازدري بالاستقراء و الجدل و قياس التمثيل ،و رفع من شأن القياس الأرسطي و بالغ في تعظيمه،و فضّله على كل طرق الاستدلال الأخرى . و موقفه هذا غير صحيح ، لأن المنطق الصوري لا يمثل إلا جزءا صغيرا جدا ، من النظر العقلي الكلي الذي أمر به الشرع الحنيف ، و هذا الجزء الصغير يستخدمه العقل الفطري آليا ، من دون العودة إلى قوالب القياس الأرسطي ، الأمر الذي يُثبت أن زعم ابن رشد وجوب معرفة المنطق الأرسطي – بناء على إيجاب الشرع للنظرين الفقهي و العقلي – هو زعم باطل ، و إيجاب على المسلمين ما لم يُوجبه الله تعالى عليهم ! .

و ثالثا إن ابن رشد نفسه —مع ازدرائه بقياس التمثيل- فإنه قد استخدمه ليس في الفقه فقط ، و إنما استخدمه أيضا حتى في طبيعيات أرسطو . فمن ذلك إنه عندما تكلم عن تحلل الأغذية في جسم الحيوان و اختلاطها بالرطوبة و الحرارة ، فتصير لحما وعظما ، فإنه قال : ((و كذلك يشبه أن يكون الأمر في النبات و في كل نامٍ))[1] . فهذا قياس تمثيل واضح ، استخدمه ابن رشد بطريقة ظنية أوصلته إلى نتيجة عامة لا يمكن التأكد منها إلا بالاستقراء.

---

[1] ابن رشد : جوامع الكون و الفساد ، ص: 13 .

و المثال الثاني مفاده أن ابن رشد عندما أخذ برأي أرسطو في أن المرأة لا دخل لها في تكوّن الجنين و أن مني الرجل هو المكوّن له وحده ، أيده بملاحظاته أثناء ممارسته للطب ، فقال : ((و أما أنا فمذ سمعت كلام أرسطو لم أزل أتعمد جس ذلك ، فوجدتُ التجربة صحيحة ، و الفيتُ أكثر الحمل الذي بهذه الصفة إنما يكون بالذكورة ،و سألت النساء عن ذلك ، فأخبرتني أيضا بذلك . أعني أنهن كثيرا ما يحملن دون أن تكون منهن لذة)) . وبهذه الملاحظة استدل ابن رشد على صحة رأي أرسطو من أن مني الرجل هو المكوّن الوحيد للجنين[1] . و نحن هنا لا يهمنا خطأ ابن رشد فيما ذهب إليه ،و مُخالفته للشرع و العقل معا ، فهذا أمر سبق بيانه في الفصل الثالث ، لكن الذي يهمنا هنا هو أن الرجل استخدم قياس التمثيل ،و لم يعتمد على التجربة الصحيحة الحقيقية المشاهدة ،و إنما قاس حالة المرأة بما يحدث عند الرجل ، فاعتقد أنه بما أن الرجل لا ينزل منه المني إلا بشهوة عند جِماعة لأهله ، فكذلك الحال عند المرأة ، فلا ينزل ماؤها –لكي يختلط بمني الرجل– إلا بالشهوة أيضا . و بما أنه ذكر أنه تأكد من النساء اللوتي سألهن بأنهن كثيرا ما يحملن دون لذة ، فهذا دليل على عدم نزول مائها . و من ثم فلا دور لها في تكوّن الجنين ،و إنما يُكوّنه مني الرجل وحده .

فهذا قياس تمثيلي ظني ، أقامه ابن رشد على ملاحظة ظاهرية ناقصة ، فأخطأ فيه ، لأنه إذا كان نزول مني الرجل مُرتبط بالشهوة ، فليس الأمر كذلك بالنسبة لبويضة المرأة ، التي لا علاقة لها باللذة الجنسية عند المرأة ، و إنما هي مرتبطة بالدورة الشهرية عند المرأة ، التي هي –أي البويضة– عادة ما تنزل في أواسط الدورة من كل شهر ، سواء كانت المرأة متزوجة أم لا ، و سواء حدث خلالها جماع أم لم يحدث ، و سواء ذاقت المرأة لذة الجماع أم لم تذقها .

و المثال الثالث من قياس التمثيل مارسه أرسطو– الذي يتبعه ابن رشد و ينتصر له–، و مفاده أن أرسطو قال : إن للنعامة ظلفين كالحيوان الذي له ((أربع أرجل ، لأن ليست له أصابع بل أظلاف ، و عِلة ذلك من قِبل أن عَظَم جسده لا يُشبه عظم طير ، بل يُشبه عَظَم حيوان له أربع أرجل))[2] . و قوله بناه على قياس التمثيل بين عظم النعامة و جسدها ، و بين عظم الحيوان و جسده الذي يمشي على أربع أرجل و له أظلاف . لكنه أخطأ في هذا القياس ، لأن النعامة لها أصبعان في كل رجل ، و ليس لها ظلفان كما زعم أرسطو ،و قد سبق أن بينا ذلك و أثبتناه . فقياسه هذا هو قياس ظني ناقص غير صحيح ، و لو بناه على أساس رجل النعامة و ليس على عظم جسده ، لكان قياسه صحيحا ، و ذلك أن النعامة لها رجلان و ليس لها أربع أرجل ، و بما أنها طائر كبير ضخم الجثة قوي البنية ، فهذا لا يتناسب مع وجود أظلاف في رجليها ، لأن وزنها الكبير يتناسب مع وجود أصابع قوية في رجليها ذات أظفار قوية متينة ،و وسادة مبطنة تحت القدم ، لكي يتمكن الرجلان من حمل جسدها الكبير . و هذا

---

[1] الجابري : ابن رشد ، ص: 235-236 .
[2] أرسطو : كتاب طبائع الحيوان ، ص: 193 .

خلاف الحيوانات الضخمة التي لها أربع أرجل ، فهي لا تحتاج إلى أصابع ، و إنما عندها أظلاف ، لأن أرجلها الأربع كافية لحملها ، فهذا هو الذي غاب عن أرسطو .

و كان في مقدوره أيضا أن يستخدم قياس التمثيل بطريقة أخرى توصله إلى نتيجة صحيحة بالاعتماد على الفصيلة التي تنتمي إليها النعامة . و ذلك بما أن النعامة تنتمي إلى فصيلة الطيور ،و هي –أي الطيور– تمشي على رجلين و لها أصابع ، فالنعامة هي أيضا مثلها لها أصابع . فلو استخدم هذا القياس لكانت نتيجته صحيحة ، لكنه اعتمد على جانب ليس حاسما في الفصل بين النعامة و الحيوان الذي يمشي على أربع أرجل . لكن الذي يهمنا هنا هو أن الرجلين–أرسطو و ابن رشد– استخدما قياس التمثيل مع ازدراؤهما به ،و وصفه بأنه ظني خاص بالخطابة و مُفيد للتصديق البلاغي ، فأين برهان و يقين أهل البرهان و اليقين ؟ ! .

و قبل إنهائنا لهذا المبحث أُشير هنا إلى خصائص عامة تميز بها منهج الاستدلال عند ابن رشد ، منها إنه منهج أرسطي قلبا وقالبا ، على أساسه زعم أن طرق التصديق في الشريعة ثلاثة أنواع مذكورة في قوله تعالى : ((ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ))–سورة النحل : 125 – ، وهي : الخطابية للجمهور ،و الجدلية للمتكلمين ،و البرهانية للفلاسفة[1] .و فهمه هذا لا يستقيم مع تلك الآية ، و لا مع نصوص الشرع الأخرى ، لأن تلك الآية نصت صراحة على مراتب الدعوة إلى الله تعالى حسب أصناف الناس ،و طريقة التعامل معهم ،و ليست خاصة بطرق التصديق و الاستدلال ، التي هي كثيرة جدا في القرآن الكريم و السنة النبوية ، و لا تنحصر أبدا في ثلاثة أنواع فقط ، على ما ادعاه ابن رشد ؛ فهي أكثر من ذلك بكثير ، منها استدلال الله تعالى على وجوده و صفاته و حكمته ، بخلقه للكون عامة و للإنسان خاصة ، و بإظهار بديع صنعته و جميل كرمه ، كقوله تعالى : ((هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء و الأرض))–سورة فاطر/3– ، و ((أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها))–سورة النازعات /27– ، و ((قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يُعيده))–سورة يونس/34– ، و ((هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه))–سورة لقمان /11– ، و ((أم خلقوا السموات و الأرض بل لا يوقنون))–سورة الطور/36 . ، و ((أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون))–سورة الواقعة /59– ، و ((إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا و لو اجتمعوا له))–سورة الحج/73 .

و منها الاستدلال على صدق الأنبياء –عليهم السلام– بالآيات و المعجزات و الكتب التي جاءوا بها ، كقوله تعالى : ((و تلك حجتنا أتيناها إبراهيم على قومه))–سورة الأنعام/83 ، و ((لقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل))–سورة الأعراف/101– ، و ((جاءتهم رسلهم بالبينات و بالزبر و بالكتاب المنير))–سورة فاطر/21 – .

---

[1] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 117 .

و منها الاستدلال على صدق نبوة رسول الإسلام ، بالقرآن الكرم ، فهو كتاب عربي معجز، تحدى به الله تعالى العرب و العالم كله ، من الإنس و الجن معا ، فهو معجزة علمية مادية باقية خالدة، إلى أن يرث الله الأرض و من عليها ، لا يوجد مثلها في العالم كله ، قال تعالى : -{قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا} - سورة الإسراء/88- و -{وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} -سورة البقرة /23- .

و منها أيضا الاستدلال على صدق نبوة رسول الإسلام ، من خلال شخصية محمد عليه الصلاة و السلام ، فالله تعالى خاطب قريش و من على شاكلتها ، بالمنطق و التاريخ و أقام عليهم الحجة ، فقال لهم : إن هذا النبي الذي كذبتموه و رفضتم دينه و دعوته ، لا دليل عندكم في تكذيبه ، لأنكم تعرفونه معرفة جيدة قبل النبوة ، و هو الصادق الأمين الذي لا تكذبونه ، و صاحب الخلق العظيم ، و هو الأمي الذي لا يقرأ و لا يكتب و انتم تعلمون ذلك جيدا ، و مع ذلك تحداكم بكتاب معجز ،و أن تكذيبكم له لا يقوم على أي برهان و لا حجة ، قال تعالى :{قُل لَّوْ شَاء اللّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ} -سورة يونس/16- ، و{قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لاَ يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللّهِ يَجْحَدُونَ} - سورة الأنعام/33- ، و {وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ} - سورة القلم/4-، و (فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} - سورة الأعراف/158-، و{وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ} - سورة العنكبوت/48- .

و منها إقامة الحجة العقلية باستخدام الاستدلال العقلي المحض ، كثقوله تعالى : ((أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ، أم خلقوا السموات و الأرض بل لا يوقنون))-سورة الطور/35- ، و ((لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون))-سورة الأنبياء /22 - ، و ((و ما اتخذ الله من ولد ، و ما كان معه من إله ، إذا لذهب كل إله بما خلق ، و لعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون))-سورة المؤمنون/91 - .

و منها أيضا الاستدلال بطريق الأولى و الأنفع ، و الأصلح و الأضمن ، فالإيمان أحسن من الكفر، و الجنة أحسن من النار ،و الإيمان أضمن للإنسان من الكفر ، كقوله تعالى-على لسان يوسف- : ((أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار))-سورة يوسف/39- ، و ((ماذا عليهم لو آمنوا بالله و اليوم الآخر ،و انفقوا مما رزقناهم))- سورة النساء/39- ، و ((قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ))- سورة النمل : 59 - ، و ((الدار الآخرة خير للذين يتقون ، أفلا تعقلون))سورة الأنعام/169- .

و منها إظهار بعض طرق الاستدلال التي استخدمها الأنبياء في مجادلاتهم لأقوامهم و إقامة الحجج العقلية و المادية الدامغة عليهم ، كما فعل إبراهيم- عليه السلام – عندما كسر أصنام قومه و أبقى كبيرهم ، و قالوا له : ((أأنت فعلت هذا بألهتنا يا إبراهيم)) ، قال لهم : ((بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون ، فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون ، ثم نُكسوا على رؤوسهم ، لقد علمت ما هؤلاء ينطقون))-سورة الأنبياء/ 62-65- . و كذلك قوله تعالى : ((إنما تعبدون من دون الله أوثانا و تخلقون إفكا))-سورة العنكبوت/17- ، و ((أتعبدون ما تنحتون))-سورة الصافات/95- ، و ((إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع و لا يُبصر))-سورة مريم/42- .

و منها أيضا الاستدلال بنقض المنطلق الفكري الذي ينطلق منه الكفار ، في بناء أفكارهم و عقائدهم ، من ذلك أن الله تعالى حكى عن الدهريين و الملاحدة أنهم قالوا : { مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ} – سورة الجاثية/24- فرد عليهم الله تعالى بقوله : ((و مالهم بذلك من علم إن إلا يظنون))-سورة الجاثية /24- ، فنقض دعواهم بأنهم لم يُؤسسوها على أساس صحيح من العلم و المنطق، و إنما أقاموها على الظن ، و إن ((الظن لا يُغني من الحق شيئا))-سورة النجم/28- ، و إنهم ((إن يتبعون إلا الظن،و إن إلا يخرصون))-سورة الأنعام/116- . و من ذلك أيضا قوله تعالى : ((و من الناس من يجادل في الله بغير علم و لا هدى و لا كتاب منير))-سورة الحج/8- ، فالله تعالى أبطل جدالهم و نقضه بأن ذكر أن هؤلاء لم يُقيموا جدالهم على علم صحيح ، ولا على هداية ربانية ، و لا على كتاب رباني منير .

و منها أن القرآن الكريم دعا إلى استخدام المنهج الاستدلالي التجريبي لدراسة الطبيعة و التاريخ ، كقوله تعالى : {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} – سورة العنكبوت/20- ،و{قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانْظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذَّبِينَ } – سورة آل عمران/137-، و ((قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل ، كان أكثرهم مشركين))-سورة الروم/42- ، فالله تعالى دعا الإنسان إلى السير في الأرض و النظر فيها ، و البحث عن الكيفية و المصير معا ، ليُقيم عليه الحجة ، و ليُعرفه بما يجهله من تاريخ الطبيعة و الإنسان معا ، و ليحثه على استغلال الطبيعة التي سخرها له . و لا شك أن هذا السير بما فيه من نظر و بحث و اعتبار و استغلال و استنتاج يتضمن منهجا علميا استدلاليا تجريبيا ، إذ بدونه لا يمكن الوصول إلى ما دعت إليه تلك الآيات و غيرها .

و أما ما ذكره الباحث محمود حمدي زقزوق من أن المستشرق جوتيه ذكر أن ابن رشد في تقسيمه للأدلة إلى برهانية ، و جدلية ، و خطابية هي طريقة أو نظرية يونانية بحتة . ثم علق عليه بقوله : هذا

زعم تنقصه الدقة ، و فات جوتية التفريق بين أمرين ، هما : الشكل و المضمون في استخدام ابن رشد للأدلة الثلاثة ، فبالنسبة للمضمون فإنه–أي ابن رشد — اعتمد فيما ذهب إليه على قوله تعالى ((ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ))–سورة النحل : 125 – ،و بناء على ذلك فلا مجال للقول((بأن ابن رشد قد أخذ نظرية الطبقات الثلاث للأدلة ... من الفلسفة الإغريقية)) ، لكن الذي يمكن أن يُقال هنا هو : إن ابن رشد —على أكثر تقدير– استعار في هذه النظرية شكلا يونانيا لمضمون إسلامي[1] .

و أقول : إن ما ذهب إليه البحث حمدي زقزوق ضعيف جدا و لا يصح ، لأن ابن رشد أخذ التقسيم الثلاثي من المنطق الأرسطي شكلا و مضمونا بلاشك . لأن ابن رشد بما أنه كان أرسطيا قلبا و قالبا فمن الطبيعي جدا أن يأخذ ذلك التقسيم من الأرسطية لأنه موجود فيها حقيقة ،و إنما هو استخدم تلك الآية لأنه رآها توافق ما أراد أن يقوله . و ذلك التقسيم موجود في المنطق الصوري ، و هو واضح من مؤلفات أرسطو المنطقية ، و منها : الخطابة ،و الجدل ، و البرهان ، فهذه المصنفات تعبر عن ذلك التقسيم شكلا و مضمونا.

علما بأن ابن رشد في تفسيره لتلك الآية أخضعها للتأويل التحريفي لتوافق ذلك التقسيم الأرسطي، و هذا أمر سبق بيانه و توثيقه ،لأن الآية نصّت صراحة على الدعوة إلى الله حسب مراتب الناس ،و ليس خاصة بطرق التصديق و الاستدلال العلمي .

و أما قوله بأن ابن رشد أعطى لذلك التقسيم مضمونا إسلاميا ، فهو ضعيف جدا ، لأن ابن رشد جعل الخطابة و الوعظ خاصين بالجمهور ، و هذا مُخالف للشرع ، لأن ذلك الخطاب الشرعي موجه لكل المسلمين دون استثناء و لا تخصيص ، و ينتفع به كل الناس ،و أهل البرهان أولى من غيرهم بأن ينتفعوا بذلك ، لذا قال الله تعلى : ((وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ))–سورة الذاريات : 55 – .

و أما الجدل فقد سبق أن بينا أن ابن رشد أعطى للجدل مفهوما أرسطيا و لم يُعطه مفهوما شرعيا ، و ذكرنا أنه أغفل المفهوم الشرعي للجدل في مؤلفاته . و أما مفهومه للحكمة فهو أيضا ليس مفهوما شرعيا ، لأن الحكمة عنده هي الفلسفة عامة و الأرسطية خاصة ، و الحكماء عنده هم الفلاسفة ،و أما غيرهم من أهل العلم فهم من الجدليين و الجمهور[2]. و هذا اعتداء على الشرع و تحريف له ، لأن الحكمة في الشريعة أساسها معرفة علوم الكتاب و السنة والالتزام بهما أولا ، ثم كل صحيح ينفع الإنسان ثانيا ،و أهلها هم الأنبياء و أتباعهم ،و من سار على نهجهم إلى يوم الدين[3] . و أما فلسفة أرسطو فليس فيها من الحكمة إلا القليل ،و هي مليئة بالشركيات،و الأباطيل ،و الظنون الخرافات ،و الأوهام و الأخطاء . فأين المفهوم الشرعي الذي أعطاه ابن رشد لذلك التقسيم ؟ ! .

---

[1] محمود حمدي زقزوق : الدين و الفلسفة و التنوير ، دار المعارف ، القاهرة ، د ت ، ص: 59، 60 .
[2] سبق توثيق ذلك مرارا .
[3] الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن ، ص: 347 .

و أما الخاصية الثانية فإن منهجه الاستدلالي يتصف بكثرة الدعاوى العريضة ، و الأحكام القطعية ،و الاستعلاء على أهل العلم من جهة ،و كثرة المخالفات الشرعية ،و التأويلات الباطلة ،و قلة البرهان و اليقين و التحقيق من جهة ثانية .

و الخاصية الثالثة ، إن منهجه ليس منهجا شرعيا في أسسه و تطبيقاته و غاياته ،و إنما هو منهج أرسطي ، غايته خدمة الأرسطية المشائية بمختلف الوسائل الممكنة ، في مقدمتها استخدام التأويل التحريفي في التعامل نصوص الكتاب و السنة.

و الخاصية الأخيرة –و هي الرابعة– إنه منهج خطير على الشريعة يستبطن إنكار حُجيتها ، بدليل أنه قال : إن الفلاسفة جميعا اتفقوا على أن مبادئ العمل بالشريعة يجب ((أن تُؤخذ تقليدا ، إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية و العملية))[1].

و معنى قوله هذا أن مبادئ العمل بالشريعة ليست مُبرهنة من داخلها ،و لا سبيل للبرهنة على وجوب العمل بها إلا من آثار تطبيقها في الواقع العملي . و هذا زعم باطل شرعا و عقلا ، فأما شرعا فإن الله تعالى وصف شريعته بأنها حق و علم ،و برهان و بيان ،و نور و آيات ، كقوله تعالى : ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً))–سورة النساء : 174 – ، و ((وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَاً لَّمِنَ الظَّالِمِينَ))–سورة البقرة : 145 – ، و ((قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ))–سورة المائدة : 15 – ، فالشريعة كلها حق و برهان لا تحتاج إلى من يُبرهنها من خارجها .

و أما عقلا فالأمر واضح أيضا ، فعندما يُقال : إن فلانا قال كذا و كذا ، فنحن نُطالبه بالدليل و البرهان ، لأنه ليس معصوما ، و قوله يحتمل الخطأ و الصواب . لكننا إذا قلنا : إن الإسلام شريعة الله الخالدة ،و وحيه الأخير إلى بني آدم على وجه الأرض ، فهذا يعني بالضرورة أنه حق و برهان ، من دون الرجوع إلى مصادر معرفية أخرى للبرهنة على برهانية الشريعة .

و هو بما أنه كان يعتقد أن الفلاسفة المشائين هم أهل البرهان و اليقين من جهة ،و أنهم يُؤمنون بالشريعة الإسلامية من جهة أخرى ، فهذا يعني أنهم آمنوا بها بناء على براهين قامت عندهم على صدق الشريعة ،و بما أنها كذلك فهم لا يحتاجون إلى شواهد و براهين من خارجها ليعرفوا وجوب العمل بها ! . و إذا أصروا على البحث عن ذلك من خارجها فهذا نقض لإيمانهم الأول بها .

و أما قوله ((يجب أن تُؤخذ تقليدا)) ، فهذا لا يصح شرعا و لا عقلا في حق أهل العلم ، لأن التقليد هو أخذ برأي الغير من دون دليل ،و هذا أمر مذموم ،و تربية على العجز ، لم يأمر به الشرع و

[1] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص:374 .

لا يليق بأهل البرهان و اليقين . فكيف سمح لنفسه بأن وصف نفسه و أصحابه بأنهم يقلّدون الشريعة ،و كان قد جعلهم من الراسخين في العلم الذين خصّهم الله بالتأويل حسب زعمه ؟ ! .

و ختاما لهذا المبحث يتبين –مما ذكرناه – أن الأسباب العميقة في كثرة أخطاء ابن رشد الاستدلالية تتعلق أساسا بانحرافات منهجه الاستدلالي و نقائصه ، كنظرته القاصرة للشرع و طرق الاستدلال ،و مبالغته في تعظيم المنطق الصوري و غلوّه فيه .

رابعا : نقد موقف ابن رشد من مكانة أرسطو العلمية :

بالغ ابن رشد مبالغة شديدة في موقفه من أرسطو ،و غالى فيه غلوا كبيرا حتى خرج عن حدود الشرع و العقل معا . فما هي تفاصيل ذلك ؟ ،و ما هي الانتقادات الموجهة إليه في غلوه هذا ؟ . إنه وصف[1] أرسطو بأنه الحكيم الأول[2] . و أنه لم يُقصّر في موقفه من هالة الشمس و القمر ، فهكذا ينبغي أن ((يُفهم الأمر عن أرسطو في هذه الأشياء ، لا أنه قصّر قي ذلك و ترك شيئا يجب ذكره في هذا العلم و لا في غيره . فسبحان الذي خصّه بالكمال الإنساني،و كان المدرَك عنده بسهولة ، هو المدرَك عند الناس بعد فحص طويل و صعوبة كثيرة .و المدرك عند غيره بسهولة خلاف المدرك عنده . و لذلك كثيرا ما ينشأ للمفسرين شكوك على أقاويل هذا الرجل ، ثم يتبين بعد زمان طويل صواب قوله ، و تقصير نظر الغير ، بالإظافة إلى نظره . و بهذه القوة الإلهية التي وُجدت فيه كان هو الموجد للحكمة و المتمم لها . و ذلك شيء يقل وجوده في الصنائع ، أي صناعة كانت ، فكيف في هذه الصناعة العظمى ؟ . و إنما قلنا أنه الموجد و المتمم لأن ما سلف لغيره في هذه الأشياء ليست تستأهل أن تُجعل شكوكا على هذه الأشياء ، فضلا عن أن تكون مبادئ . و إذ قد تبين هذا ، فإذن ليس في أقاويل أرسطو شيء يحتاج إلى تتميم ، كما زعم أبو بكر بن الصائغ–ابن باجة– . نعم فيها أشياء كثيرة لم يفهمها هو و لا نحن بعده ،و بخاصة في الكتب التي لم تصل غلينا ، فيها أقاويل المفسرين . و لذلك كان الواجب عليه أن يستعمل الفحص عن كلامه لا بتلك الأشياء الخارجة عن طريقة التعليم))[3] .

و من ذلك أيضا أنه –أي ابن رشد– كان يعتقد أن نظر أرسطو فوق نظر جميع الناس[4] .و أنه قال –فيما بعد الطبيعة قولا ((تاما و حل كل الشكوك في لك))،و ((رأيه هو الرأي الذي تنفصل عنه جميع الاعتراضات ، و تنحل به جميع الشكوك الواقعة في المبادئ))[5] .و إذا كان واجبا على أرسطو شكر من تقدمه مع ((قلة ما كان عند من تقدمه من معرفة الحق ،و عِظم ما أتى به من الحق بعدهم و

---

[1] سنعتمد في ذلك على كتب ابن رشد أولا ،و على مصنفات الرشديين المتخصصين في ابن رشد عندما يتعذر علينا العثور على بعض أقوله من كتبه مباشرة .

[2] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 220 .

[3] ابن رشد : تلخيص الآثار العلوية ، ص: 145 ، 146 .

[4] الجابري: ابن رشد ، ص: 165-، 166 .

[5] محمد المصباحي : الوجه الآخر لحداثة ابن رشد ، ص: 76 .

انفرد به ، حتى انه كَمُل عنده الحق . فكم أضعاف ... ما يجب على من جاء بعده من شكره و معرفة حقه،و شكره الخاص به ، إنما هو العناية بأقاويله و شرحها و إيضاحها لجميع الناس))[1] .

و وصفه بأنه أكبر الناس عقلا ،و هو الذي ألف علوم المنطق و الطبيعيات ، و ما بعد الطبيعة و أكملها . و سبب قوله هذا هو أن جميع الكتب التي أُلفت في هذه العلوم قبل مجيء أرسطو لا تستحق جهد التحدث عنها . ثم قال : ((نحمد الله كثيرا على اختياره ذلك الرجل-أي أرسطو- للكمال ، فوضعه في أسمى درجات العقل البشري ،و التي لم يستطع أن يصل إليها أي رجل في أي عصر))[2] و هو أعقل اليونان و واضع علوم المنطق و الطبيعيات ،و ما وراء الطبيعة و متممها ... و لا وجدوا خطأ فيها ، ...و ((يُوجب تسميته ملكا إلهيا لا بشرا)) ،و إننا نحمد الله حمدا كثيرا لأنه قدّر الكمال لهذا الرجل، و وضعه في درجة لم يبغلها أحد غيره من البشر في جميع الزمان ،و ربما كان البارئ مُشيرا إليه لما قال في كتابه ((و الفضل لله يُؤتيه من يشاء))[3] ، و برهانه لهو ((الحق المبين ،و يمكننا أن نقول عنه : إن العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن علمه))[4] .

و مذهب أرسطو –عند ابن رشد – هو ((المذهب الذي ترتفع عنه جميع الشكوك المتقدمة التي تلزم الفريقين ، مع أنه أمر حق في نفسه ، و معروف بما تعرف به الأوائل . فما اشد مطابقة مذهب أرسطو للحق ،و ما أبعد الناس من الفهم عنه في كثير من الأشياء المعروفة بنفسها ، فضلا عن المعروفة بغيرها ،و الله يُؤتي فضله من يشاء))[5] .

تلك بعض أقوال ابن رشد المتطرفة و المغالية في موقفه من شخصية أرسطو العلمية ،و هي صريحة بأنه ادعى فيه العصمة من الخطأ ،و بلوغ الكمال في العلم و الإحاطة به ، و وصفه بأوصاف غير بشرية لا يتصف بها إلا نبي ،و بعضها لا يتصف بها إلا ملك مُقرّب ، عندما ادعى فيه العصمة و بلوغ الكمال الإنساني ،و وصفه بأنه ملك إلهي لا بشر . و هذه الأوصاف مصدرها التعصب لأرسطو و تقليده ،و قلة العلم و ضعف الإيمان بدين الإسلام . لأن تلك الأوصاف لا تصدر عن مؤمن صادق الإيمان عالم بالشريعة ، و عارف بميزان تقويم الرجال و تقييمهم ،و الله سبحانه و تعالى يقول : ((وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ))-سورة يوسف : 76 - ، و ((وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً))-سورة طه : 114 - ، و ((وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً))-سورة الإسراء : 85 - ،و قال الرسول-عليه الصلاة و السلام- : ((كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون))[6] . فهذا الرجل-أي ابن رشد- ما كان في مستوى علوم

---

[1] نفسه ، ص: 76 ، 77 . و الجابري : المرجع السابق ، ص: 179 ، 180 .
[2] عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد ، ص: 53 .
[3] هذه الآية ذكرها بالمعنى ،و نصها هو ((ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ))-سورة الجمعة : 4 -
[4] فرج أنطون : ابن رشد و فلسفته ، ص: 88 .
[5] محمد المصباحي : المرجع السابق ، ص: 131 .
[6] ناصر الدين الألباني : صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ج 1 ص: 865 ، رقم الحديث : 25550 .

الشريعة ، و لا علوم الطبيعة ، و لا علوم العمران ، لذلك صدرت عنه تلك الأباطيل و الشطحات ،و الحماقات و التعصبات المرفوضة شرعا و عقلا و علما و لا مبرر صحيح مقبول لها أبدا.

و ردا عليه أقول : أولا إن زعمه بأن أرسطو موجد الحكمة– الفلسفة– و مُتممها ، و أنه أعطي لغيره من أهل العلم أكثر من مما أخذ منهم ، هو زعم باطل مُخالف لمعطيات تاريخ الفكر اليوناني و حقائقه ، التي تُثبت أن مُعظم أصول فكر أرسطو و فروعه تجد جذورها و مادتها و تفاصيلها في ذلك الفكر . الأمر الذي يعني أن أرسطو لم يُوجد الفلسفة ،و أنه أخذ من ذلك الفكر أكثر مما أعطى له ،و هذا خلاف ما زعمه ابن رشد ، مما يعني أنه إما تعمد التحريف و المبالغة و الغلو ، و إما أنه كان يجهل تاريخ الفكر اليوناني و تطوراته ، و إما أنه جمع الأمرين معا . و الشواهد الكثيرة و القوية الآتية تُثبت ذلك بما لا يدع مجالا للشك .

أولها يتعلق بالفلسفة و المنطق الصوري عامة ، فالفلسفة بمعناها الشامل ليست من إبداعات اليونان ، فقد وُجدت عند الكلدانيين و البابليين و المصريين بإلهياتها و طبيعياتها ، ثم ازدهرت أكثر عند اليونان قبل أرسطو[1] .و ابن رشد نفسه ذكر أن الحكمة عُرفت قديما عند الكلدانيين ثم بادت[2] .

و أما بالنسبة للمنطق الصوري–الذي هو جزء صغير من العقل الفطري– فجذوره و بداياته كانت واضحة في الفلسفة اليونانية قبل أرسطو . فمن ذلك أن السوفسطائيين عُرفوا بالمعلمين و رجال المعرفة الذين يُعلمون الناس الحكمة،و هي علم الإقناع و البرهان ،و التعبير الصحيح ،و علم العلوم . فكان لعلمهم هذا بالغ التأثير ((في نمو الفكر المنطقي ،و في البحث في الألفاظ ،و دلالتها ،و القضايا و أنواعها ،و في وضع قواعد و شروط البرهان . فالرأي الصحيح بنظرهم هو الذي يمكن أن يُبرهن . أي يُقنع الناس ،و برهن تعني أقنع في مذهبهم)) . و علموا الناس أيضا ممارسة المنطق و المناظرات و الاستدلال ،و اكتشاف الخطأ . فساهموا في ظهور المنطق ،و كانوا وراء سقراط و أفلاطون و أرسطو في متابعة مهمتهم ،و الاعتماد على العقل في أمور الذين و القيم . لكن أفلاطون و أرسطوا ساهما في تشويه مذهب السوفسطائيين ،و ساعدهما على ذلك تحوّل المتأخرين منهم إلى مُغالطين و محتالين لأخذ الأموال زمن أفلاطون[3] .

و من ذلك أيضا دور الفيلسوف برمنيدس و سقراط و أفلاطون في نشأنة المنطق الصوري و تطويره ، فالأول أهتم كثيرا بالعقل الخالص و بالغ فيه ،و أثر إلى حد بعيد في استخراج ((قواعد المنطق الصوري الأرسطي ، و خاصة مبدأ الهوية ، و مبدأ عدم التناقض)) ، فكان له بذلك تأثير كبير في أفلاطون و أرسطو[4] .و أما سقراط فهو قد اشتغل بالمنطق الصوري عندما كان يرد على السوفسطائيين في إنكارهم

---

[1] ابن رشد : تلخيص السماء و العالم ، ص: 88 . و ماهر جابر محمد : تطور الهندسة و التكنولوجية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 2006 ، ص: 27 ، 28 . و مصطفى النشار : مدخل لقراءة الفكر الفلسفي ، ص: 91، 131 .

[2] ابن رشد : نفس المرجع ، ص: 88 .

[3] حسين حرب : الفكر اليوناني قبل أفلاطون ، ط 1 ، دار الفكر اللبناني، بيروت ، 1990 ، ص: 89 ، 90 ، 94 .

[4] نفس المرجع ، ص: 70 .

لحقائق الأشياء ، فكان له دور كبير هام في تأسيس ذلك المنطق ، فتكلّم عن اكتساب الحد بالاستقراء ،و تركيب القياس من الحدود[1] .

و أما أفلاطون فهو أيضا ساهم بقوة في نشأة المنطق الصوري و تطويره ، فاهتم كثيرا بالجدل- هو جزء من المنطق- و بيّن أهميته ،و ذكر أن العلم يُبنى على البرهان ،و أن الظن مبني على التخمين .و بحث في التصورات العقلية التي تشمل عالم الطبيعة كله ،و التي تُفسر الموجودات الجزئية المحسوسة أيضا .و تكلّم في الأجناس و الأنواع ،و الطرق التي تُستخدم في الجدل[2] .و هو-أي الجدل- يرتفع بالعقل من المحسوس إلى المعقول ،و و هو العلم ((الكلي بالمبادئ الأولى و الأمور الدائمة ، يصل غليها العقل بعد العلوم الجزئية ، و ينزل به إلى هذه العلوم و يُرتبها بمبادئها ،و إلى المحسوسات يُفسّرها))[3] . و أرسطو نفسه اعترف بأن أفلاطون كان له اشتغال بالمنطق فيما يتعلق بالقياس السوفسطائي ،و القياس الصحيح[4] . فكان له بذلك تأثير واضح في أرسطو عندما قال بالقياس الصوري[5] .

و أما أرسطو فإن دوره في المنطق الصوري ، فقد تمثل في مواصلة تطويره و خدمته ، فرتّب مباحثه ، و نظّمه كعلم له موضوعه،و بوّبه و فصّله[6] . و أما القول بأنه واضع ذلك المنطق بجملته ،و أنه لم يُسبق إليه ، فهو قول غير صحيح ، لأن أصول ذلك المنطق و مشاكله و مباحثه تعود إلى زمن السوفسطائيين و سقراط و أفلاطون . فعمل أرسطو هو حلقة من حلقات تاريخ المنطق الصوري ، و قد جاء المشاؤون بعده و واصلوا خدمته بشرح ما أجمله سلفهم أرسطو[7] . و هم الذين أوصلوه إلى حالته التي هو عليها الآن .

و أما قول المتكلم أبي الفتح الشهرستاني(ت 548هـ) من أن أرسطو أجمل القول في المنطق إجمال الممهدين .و له حق السبق ،و فضيلة التمهيد[8] . فهو قول ليس صحيحا على إطلاقه ، و فيه إغماط لحق السابقين له ، لأن أرسطو ليس هو الذي مهد لظهور ذلك المنطق ، و ليس هو الذي أتمه ،و إنما الذين أبدعوه و مهدوا له هم الذين سبقوه ، و الذين أتموه هم الذين جاؤوا من بعده من أصحابه المشائين . فعمل أرسطو الحقيقي هو التطوير و الجمع و التبويب ،و ليس هو مبدعه و لا مكتشفه و لا متممه. و لم يكن له حق السبق و لا فضيلة الإبداع و الإتمام ،و هو إذا كان له فضل الجمع و التطوير ، فإن لغيره فضل الاكتشاف و التتميم ،و للمكتشفين حق السبق أيضا ،و ليس ذلك لأرسطو . و مع أن كل هؤلاء ساهموا في خدمة المنطق الصوري ،و لهم الفضل في ذلك ، فإن المكتشف و المبدع

---

[1] عبد الرحمن بيصار : الفلسفة اليونانية ، ص: 81 .
[2] أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية ، ص: 178 ، 179 ، 180 ، 252 . و عبد الرحمن بيصار : المرجع السابق ، ص: 95، 96 ، 97 .
[3] عبد الرحمن بيصار : تأملات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ص: 179 ، 180 .
[4] ابن : تلخيص السفسطة ، ص: 16 .
[5] علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ص: 44 .
[6] نفس المرجع ، 58 . و عبد الرحمن بيصار : الفلسفة اليونانية ، ص: 124 .
[7] الشهرستاني : الملل و النحل ، دار المعرفة ، بيروت ، 1404 ، ص: 444 .
[8] نفسه ، ص: 444 .

هو الأكثر فضلا من المطوّر و المتمم، لأن الإبداع أصعب من التطوير و التتميم في الغالب الأعم . فالشهرستاني قلب القاعدة ،و ابن رشد أغفل الذين سبقوا أرسطو ،و زعم أنه هو الموجد للمنطق!.

و أشير هنا إلى أن ابن رشد كما أغفل دور الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو ، فإنه أغفل أيضا الحكمة الإلهية التي جاء بها الأنبياء قبل أرسطو بعشرات القرون ، فهؤلاء هم الذين جاؤوا بالحكمة الحقيقة الكاملة و الشاملة للإلهيات و الإنسانيات، و أصول الطبيعيات ،و هم الذين علّموا البشرية التفكير العلمي ،و عرّفوهم بالعقائد الصحيحة ،و أرشدوهم إلى الأعمال الصالحة ، و عن طريقهم انتقلت الحكمة الإلهية –بمعناها الواسع– إلى كثير من شعوب العالم. و عن ذلك يقول الله تعالى : ((وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ))–سورة لقمان : 12 – ، و ((وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ))– سورة ص : 20 – ، ((فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكاً عَظِيماً))–سورة النساء : 54 – .و الأنبياء كلهم جاؤوا بالحكمة الإلهية قبل أرسطو و بعده ، فما كان لابن رشد أن يغفل هؤلاء و يطلق تلك المجازفة ! .

و الشاهد الثاني يتعلق بأزلية العالم و قدمه زمانا و مكانا ، فإنه قد سبق أن ذكرنا أرسطو و أصحابه من بعده قالوا بأزلية العالم و قدمه زمانا و مكانا . و هذه الفكرة ليست جديدة ،و لا هي خاصة بأرسطو ، فقد قال بها قبله : الفيلسوف هرقليطس (ق: 5قم) ،و أكيسينوفان(ق: 5ق م) ، و لوقيبوس (ق: 5ق م) ،و أنبادوقليس (ق: 5ق م)[1] . و قد حكى أرسطو نفسه أن الفلاسفة– الذين سبقوه– قالوا كلهم بأزلية الزمان ما عدا أفلاطون[2] . و فكرة أزلية العالم و قدمه هي حجر الأساس في إلهيات أرسطو ،و هي –على بطلانها– ليست من إبداعه ،و إنما ساير فيها من سبقه إليها ،و حتى إذا كان قد تبناها عن بحث ، فهو ليس مُبدعا لها أيضا .

و الشاهد الثالث يتعلق بموضوع بالعناصر الأربعة المكوّنة للعالم السفلي ، و بالعنصر الخامس المكوّن للعالم العلوي حسب زعم الفلسفة الأرسطية ، و قد سبق أن ذكرنا أن أرسطو و أصحابه قالوا بأن العالم السفلي مُكوّن الماء و الهواء ، و النار و التراب ، و العالم العلوي مُكوّن من عنصر خامس أزلي مُغاير للعناصر السفلية ،و هو الأثير . و هذه الفكرة الباطلة ، قال بها فلاسفة كثيرون قبل أرسطو ، منهم : أبقراط ، و أنبادوقليس، و أنكسيمندر ، و أنكساغوراس ،و الطبائعيون عامة ،و أرسطو أخذ فكرة العناصر الأربعة من الطبائعيين[3] .

و أما الشاهد الرابع فيتعلق بالحركة و الأضداد ،و الصورة و الهيولى في الطبيعة ، من حيث النشأة و التكوّن و الفساد ، و هذه الفكرة هي حجر الأساس في فلسفة أرسطو فسّر بها التغيرات التي تحدث في

---

[1] حسين حرب : الفكر اليوناني قبل أفلاطون ، ص: 59 ، 64 ، 77 .

[2] أرسطو : كتاب الطبيعة ، ج 2 ص: 810 .

[3] أرسطو : كتاب الطبيعة ، ج1 ص: 35 . و ابن رشد : رسائل ابن رشد الطبية ، ص: 63 . و عبد الرحمن بيصار : الفلسفة اليونانية ، ص: 55 و ما بعدها . و أميرة مطر : الفلسفة اليونانية ، ص: 101 . و مصطفى النشار : المرجع السابق ، ص: 60-61 . و علي ابو ريان : المرجع السابق ، ص: 27 .

العالم السفلي في إخراج ما بالقوة إلى الفعل ،و قد تكلّم عن ذلك في كتابه الكون و الفساد و غير من مصنفاته. لكن هذه الفكرة ليس من إبداعاته و لا من مكتشفاته ، فقد سبقه إلي القول بها فلاسفة يونانيون كأنبادوقليس، و هرقليطس ،و أنكسيمندر ،و أنطيفن ،و ديمقريطس[1] .

و الشاهد الخامس يتعلق بالاتجاهين المادي و المثالي في الفلسفة اليونانية ، و أرسطو و أصحابه تبنوا الاتجاهين وفق فلسفتهم المشائية الخاصة بهم[2] . لكن الاتجاهين ليسا من إبداعهم ، فهما موجودان في الفكر اليوناني قيل أرسطو بقرون ، فقال بالاتجاه المادي الفلاسفة الطبائعيون ،و هريقليطس[3] . و قال بالاتجاه المثالي برمنيدس ،و سقراط ، و أفلاطون[4] . و جمع أنبادوقليس بين الاتجاهين المادي و المثالي[5]. و أرسطو —في جمعه بين الاتجاهين– كان قد أخذ المثالية عن أستاذه أفلاطون ،و أخذ الاتجاه المادي عن الطبائعيين[6] . فأين الإيجاد و الإبداع اللذان جاء بهما أرسطو في هذين الاتجاهين الهامين في الفلسفة العامة ؟ .

و الشاهد السادس يتعلق بالمعرفة العلمية و مصدرها ، فقد تكلم فيها فلاسفة يونانيون قبل أرسطو ، ثم تكلم هو فيها من بعدهم ، فاتخذ موقفا وسطا بناء على جمعه بين المادية و المثالية ، لكنه لم يُبدع فيها و لا أوجد شيئا جديدا حاسما فاصلا في الموضوع ، لأنه كان قد سبقه إلى الخوض فيه فلاسفة يونان ، كديمقريطس ،و بارمنيدس ، و سقراط ،و أفلاطون[7] .و كان السوفسطائيون من الأوائل الذين تكلموا في موضوع المعرفة العلمية ، التي بنوها على الحواس ،و حصروا موضوعها في المحسوسات , و كان ديمقريطس يرى أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة[8] . لكن سقراط جعل المعرفة تشمل كل المدركات الحسية و العقلية معا ،و جعل العقلية هي الحقيقية ،و قد سار على نهجه تلميذه أفلاطون الذي توسع في نظرية المعرفة[9] . و أما أرسطو فهو كعادته ، وجد الآراء و النظريات جاهزة ، فسار على طريق أستاذه أفلاطون ،و استفاد ممن سبقه ،و أضاف إلى موقف شيخه اختياراته و اجتهاداته الخاصة[10] . فأين الإيجاد المزعوم ؟ .

و أما الشاهد السابع فيتعلق بالمنهج التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعية و تفسيرها بالعلل المادية. هذا المنهج مارسه أرسطو في كتبه الطبيعية ، كما في الآثار العلوية ،و السماء و العالم ،و طبائع الحيوان ،

---

[1] أرسطو : كتاب الطبيعة ، ص: 98، 94 . و حسين حرب : المرجع السابق، ص: 56 . و أميرة مطر : الفلسفة اليونانية ، ص: 101.
[2] علي أبو ريان : دراسات في الفلسفة القديمة و العصور و الوسطى ، دار المعرفة الجامعية ، مصر ، 1999 ، ص: 13 ,
[3] علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي، ص: 27 . و حسين حرب : المرجع السابق ، ص: 71 .
[4] علي أبو ريان : دراسات في الفلسفة القديمة ، ص: 13 .
[5] حسين حرب : المرجع السابق ، ص: 71 .
[6] علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ص: 32 .
[7] مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو ، ص: 31، 33 .
[8] عبد الرحمن بيصار: الفلسفة اليونانية ، ص: 70، 85 .
[9] عبد الرحمن بيصار : تأملات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة ، ص: 173 و ما بعدها ، 179 .
[10] مصطفى النشار : المرجع السابق ، ص: 31 ، 32 .

من دون أن يلتزم به التزاما كاملا ،و لا مارسه ممارسة صحيحة كاملة[1] . لكن هذا المنهج ليس من ابتكاره و لا من إبداعه ،و لا هو أوجده ، فقد مارسه الإنسان في الحضارات القديمة بطرق مُختلفة ،و بنسب مُتفاوتة ، و أبرز مثال على ذلك ما حققه المصريون –زمن الفراعنة– من انتصارات و ابتكارات في مجال الهندسة و الطب و الكيمياء[2] . و أما عند اليونان قبل أرسطو ، فقد مارسه فلاسفة كثيرون ، منهم : الطبائعيون ،و أنبادوقليس ،و أنكساجوراس ،و أبُقراط[3] .

و الشاهد الثامن يتعلق بعلم الحيوان ، فقد كانت لأرسطو معرفة واسعة بعلم الحيوان ، و له فيه مصنفات ، منها كتاب طبائع الحيوان البحري و البري ، لكنه ليس هو الموجد لهذا العلم ،و لا المبدع له ، و لا هو البارع فيه ، فقد كانت له فيه أخطاء كثيرة جدا ، ذكرنا طرفا منها فيما تقدم من هذا الفصل .و من الذين سبقوه إلى هذا العلم : الفيلسوف أنبادوقليس ، فقد كانت له معرفة واسعة بعلم الحيوان ،و أثر كثيرا في أرسطو الذي أخذ بآرائه المتعلقة بعلم وظائف الأعضاء في الحيوان[4] . و منهم أيضا أفلاطون أفلاطون ، فقد كان له إطلاع واسع بعلم وظائف الأعضاء ، و قد توسع في محاورته لتيماوس في وصف تركيب أجسام الكائنات الحية ،و وظائف أعضائها بناء على فكرة الغائية[5] .و أما أرسطو فقد تأثر في ذلك العلم بهؤلاء ،و بوالده الذي كان طبيبا ،و اعتمد أيضا على مشاهداته و تجاربه الخاصة ،و على ملاحظات الرعاة و صيادي الطيور و الأسماك الذين كان يسألهم عن طبائع الحيوانات العارفين بها[6]. فهل يصح بعد الذي ذكرناه الزعم بأن أرسطو هو مُوجد علم وظائف الأعضاء ؟ ! .

و الشاهد التاسع يتعلق بعلم الطب ، فقد كان أرسطو على معرفة بهذا العلم ، و قد سبقه إليه ممارسته و تنظيمه و تنظيره و تقعيده أطباء كبار ، لا يصح معهم الزعم بأن أرسطو أوجد علم الطب و أبدعه كعلم ، منهم : أنبادوقليس كان طبيبا معروفا ، تأثر به أرسطو و قال برأيه في أن القلب هو مركز الإحساس ،و العقل هو القلب و ليس المخ ، لأن القلب ينبوع الدم[7] .

و منهم أيضا الطبيب الفيلسوف أبُقراط ،و هو أشهر أطباء اليونان ، كان له دور كبير في وضع المنهج العلاجي الطبي على الملاحظة و الخبرة ،و التجربة العملية ، و قد تأثر به أرسطو ،و أخذ بكثير

---

[1] سبق ذكر نماذج كثيرة من ذلك ،و بينا من خلالها أنه كان كثير الخطأ في ممارسته لذلك المنهج .
[2] سبق توثيق ذلك .
[3] أميرة مطر : المرجع السابق ، ص: 101، 107 . و علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ص: 237 و ما بعدها . حسين حرب: المرجع السابق ، ص: 105 . و الموسوعة العربية الميسرة ، ج 1 ص: 7 .
[4] أميرة مطر : المرجع السابق ، ص: 104 .
[5] نفس المرجع ، ص: 191 .
[6] إمام عبد الفتاح إمام : أرسطو و المرأة ، ص: 44 .
[7] أميرة مطر : المرجع السابق ، ص: 105 . و حسين حرب : المرجع السابق ، ص: 75 .

من آرائه[1] . فهل بعد هذا يصح القول بأن أرسطو هو موجد علم الطب ،و أنه أعطى لأهل العلم أكثر مما أخذ منهم ؟ .

و الشاهد العاشر يتعلق بعلم الفلك ،و قد خاض فيه أرسطو في كتابه السماء و العالم ،و قد ذكرنا بعض أقواله فيه ،و بينا خطأه فيها في الفصلين الرابع و الخامس من كتابنا هذا. و قد سبقه إلى التكلم فيه الفيثاغوريون ، كأفلاطون و إيدوكس ،و هم الذين قسّموا العالم إلى قسمين : عالم ما فوق فلك القمر بموجوداته الإلهية و شبه الإلهية ،و جواهره الأزلية .و الثاني هو عالم ما تحت فلك القمر ، يخضع لعملية التكوّن و الفساد .و على هؤلاء اعتمد أرسطو في علم الفلك ،و أخذ بتقسيمهم الذي ذكرناه[2] ، حتى أصبح ذلك النظام الفلكي هو الأساس الذي قامت عليه إلهيات أرسطو . لكن الغريب في الأمر أن ذلك نُسي و أصبح النظام الفلكي الفيثاغوري موروثا أرسطيا أصيلا عند كثير من الباحثين[3]. و أصبح يُزعم أن أرسطو موجد علم الفلك ،و أنه أعطى لغيره من أهل العلم أكثر مما أخذ منهم ! ، أليس هذا تحريف للحقيقة التاريخية ؟ ! .

و أما الشاهد الحادي عشر فيتعلق بالعقول المفارقة ، قال بها أرسطو و أصحابه ، و قد سبقه إلى القول بها أستاذه أفلاطون ،و كل منهما استفاد في ذلك من نظرية العقل عند أنكساغوراس[4] . و ذكر إرنست رينان أن جميع نظرية العقل عند أرسطو أقتبسها من الفيلسوف أنكساغوراس ،و أرسطو نفسه اعترف بذلك ، و قد نقل من كلامه نصا طويلا أورده بعبارة أنكساغوراس في كتابه النفس ،و عرضها أيضا في الجزء الثاني من الطبيعيات بصراحة كما عرضها صاحبها أنكساغوراس[5] . فهل يصح بعد هذا كله القول بأن أرسطو موجد نظرية العقول ؟ .

و الشاهد الثاني عشر يتعلق بموضوع الخِطابة ، فقد ألف فيها أرسطو كتابه الخطابة ،و لخصه ابن رشد ، لكنه–أي أرسطو– ليس هو الموجد لها ، لأنه هو شخصيا ذكر أنه وُجد من سبقه من اليونانيين من تكلم عن صناعة الخِطابة[6] .

و الشاهد الأخير– و هو الثالث عشر– يتعلق بأكثر الفلاسفة الذين تأثر بهم أرسطو في فلسفته ، فهو و إن تأثر بكثير منهم ، كهريقليطس ،و أنكساغوراس ، و أنبادوقليس ، فإننا نُركّز على اثنين فقط ، هما : أبُقراط و أفلاطون ، الأول تأثر به أرسطو في الطب و القوى الطبيعية ، فقد ذكر ابن رشد أن

---

[1] ابن رشد : رسائل ابن رشد الطبية ، ص: 167، 220 . و حسين حرب : نفس المرجع ، ص: 105 .
[2] علي أبو ريان : دراسات في الفلسفة القديمة ، ص: 161 .و أميرة مطر : الفلسفة اليونانية ، ص: 185، 186 . و جورج طرابيشي : العقل المستقيل ، ص: 390 .
[3] جورج طرابيشي : نفسه ، ص: 390 .
[4] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص: 53 . و حسين حرب : المرجع السابق ، ص: 87 .
[5] إرنست رينان : ابن رشد و الرشدية ، ترجمه عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، 1957 ، ص: 137، 138 .
[6] ابن رشد : تلخيص الخطابة ، ص: 2، 18 .

الطبيب جالينوس قال : إن جميع الأشياء التي عند أرسطو في موضوع القوى الطبيعية في جسم الحيوان ، كان أبُقراط هو أول من وقف عليها،و أعطى مبادئها البرهانية ، فاعتمد عليها أرسطو .و قال أيضا برأيه في إثبات الطبيعة و النفس و الجوهر،و التكوّن و الفساد ، و استحالة العناصر ،و أن الطبيعة لا تفعل باطلا.و قال جالينوس أيضا : إن كل ما قيل في قوى الجسم ،و في تولد الأمراض ،و في وجود العلاج فإنه يُعلم ((أن أول من قاله على الصواب أبقراط ، ثم شرح ذلك كله بعده أرسطو شرحا مُحكما)) ،و أصحابه من بعده ، ثم الرواقيون[1] .

و هذه شهادة من الطبيب جالينوس أوردها ابن رشد نفسه ، فمن الموجد لعلم الطب و المبدع له عند اليونان ؟ ،و من هو الأستاذ أهو أبقراط أم أرسطو ؟ ،و من هو التلميذ أهو أبقراط ام أرسطو ؟ ، و من له الفضل الأكبر في علم الطب أهو أبقراط أم أرسطو ؟ ،و مع أن الإجابة واضحة لا لُبس فيها ، بأن أبقراط هو الموجد و الأستاذ و صاحب الفضل الأكبر ، فإن ابن رشد أورد تلك الشهادة في بعض رسائله الطبية ، و سكت عنها و لم يعلّق عليها ، و هي تنقض زعمه بأن أرسطو مُوجد الحكمة و متممها ،و تشهد أيضا على أنه تعمد إخفاء ذلك عندما زعم ذلك الزعم الطويل و العريض .

و أما أفلاطون فإن أرسطو تأثر به كثيرا في مختلف جوانب فلسفته ، فأخذ منه أفكارا جاهزة ، و أخرى عدّل بعضها ، و أخرى أظهر مُخالفته الشكلية له و أخذ بحقيقتها . فمن ذلك أنه تأثر به في القول بالمحرك الذي لا يتحرك ، و الغائية التي تحكم الطبيعة ، و في الآثار العلوية ،و القول بالكواكب ذات النفوس الأزلية الخالدة ،و ذات الطبيعة الإلهية . و تأثر به أيضا في المنطق ،و العقل الكلي ذي الطابع الإلهي،و قوله بالجواهر الخالدة ،و أخذ معظم فكره السياسي من أفلاطون من دون جديد يُذكر في الغالب الأعم ،و وافقه في رفض نظامي الطغيان و الديمقراطي[2] . الأمر الذي جعل الباحث جورج طرابيشي يقول : إن أرسطو مع أستاذه أفلاطون ينطبق عليه ما قاله القاضي أبو بكر بن العربي عن شيخه أبي حامد الغزالي في تأثره بالفلاسفة و عدم قدرته من التخلّص من تأثيراتهم فيه ، فذلك ينطبق أيضا على أرسطو فإنه ابتلع معلمه((أفلاطون ، ثم لما أراد أن يتقيأه ما استطاع))[3] . لذا يمكننا أن نقول :إن أرسطو-في حقيقته- نُسخة عن أستاذه في معظم فلسفته ، لكنها مُحسنة و مُعدلة في بعض جوانبها .

و بناء على ما ذكرناه ، فإنه يتبين جليا أن مقولة ابن رشد بأن أرسطو هو موجد الفلسفة و مُتممها ،و أنه أعطى لأهل العلم أكثر مما أخذ منهم ، هي مقولة لا تصح ،و مُخالفة للحقائق التاريخية ،و

---

[1] ابن رشد : رسائل ابن رشد الطبية ، ص: 167، 185، 220 .

[2] لا نوثق ما سبق توثيقه من الأفكار ،و إنما نوثق ما لم يُثق منها . أميرة مطر: الفلسفة اليونانية ، ص: 148، 184، 185، 186، 191، 192، 484 .و نور الدين حاطوم و آخرون : موجز تاريخ الحضارة ، ص: 436 . و مصطفى النشار : نظرية المعرفة ، ص: 131 . و عبد الرحمن بيصار : الفلسفة اليونانية ، ص: 104 و ما بعدها ، 110، 140 .و تأملات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة ، ص: 186 . و علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي، ص: 182، 234 ، 240 . و جورج طرابيشي : وحدة العقل العربي ، ص: 92 .

[3] جورج طرابيشي : نفس المرجع ، ص: 90

عكسها هو الصحيح .و نحن لا نقزّم أرسطو و لا نعظّمه كما عظّمه ابن رشد إلى حد الغلو ، فحوّل الحبة الصغيرة إلى قبة كبيرة جدا . فالرجل –أي أرسطو– عاش في زمن ازدهار الفكر اليوناني و نضوجه ، و وجده جاهزا فأخذ منه ما يُناسبه من دون أي إيجاد و لا إبداع لأصول فكره و منهجه الفلسفي ،و كانت له تحسينات و اجتهادات و إضافات لا تكفي لرفعه إلى ما رفعه إليه ابن رشد و أصحابه .

و أشير هنا إلى أن أرسطو و أصحابه قاموا بعملية سطو و تأميم لجانب كبير من الفكر الفلسفي اليوناني ، ثم نسبوه لفكرهم و فلسفتهم من دون حق . و من خلاله نفخوا أستاذهم أرسطو و لمعوه و تعصّبوا له ، حتى اعتقد فيه ابن رشد العصمة و الكمال البشري الإلهي و الملائكي . فهذه جريمة نكراء في حق التاريخ و العلم ،و الإنسانية جمعاء ، يجب كشف خيوطها و مظاهرها و رجالها و عدم السكوت عنها .و قد كان الباحث إرنست رينان قد أشار إلى ذلك عندما قال : إن أرسطو كان يأخذ أفكارا من مدارس قديمة ، ثم يُدخلها في نسقه الفكري من ((غير أن يُكلّف نفسه عناء التوفيق بينها و بين لمحاته الخاصة))[1] . و هذه العملية تندرج ضمن عملية السطو و التأميم التي أشرنا إليها آنفا .

و ثانيا إن وصفه لأرسطو بأنه الحكيم الأول–على عادة المشائين– هو وصف لا يصح ، لأن أرسطو ليس هو الأول و لا هو الآخر ، فقد سبقه حكماء كثيرون من الأنبياء و الصالحين ،و أهل العلم قبل العصر اليوناني و بعده ، و ما أرسطو إلا حلقة عادية من حلقات فلاسفة اليونان ، و هو مدين في بروزه لمن سبقه من الفلاسفة ، فهو لم يبرز لأنه أوجد أصولا و مبادئ فلسفية لم يعرفها من سبقه ، و إنما هو برز لأنه عرف كيف يستغل الفكر اليوناني و يُوظّفه لصالحه من جهة ،و مبالغة أصحابه في تضخيمه و تلميعه و التعصب له ، مع سلبيتهم تجاهه من جهة أخرى .

و أما زعم ابن رشد بأن أرسطو هو مُتمم الفلسفة ، فهو زعم باطل ، لأن الإنسان مهما أوتي من قدرات علمية فأعماله تبقى عرضة للزيادة و النقصان ، و لا يمكن لأرسطو و لا لفرد آخر من البشر ، أن يُتمم الفلسفة بإلهياتها و طبيعياتها و منطقياتها ،و تاريخ الفلسفة شاهد على ذلك ، فهي ما تزال إلى يومنا هذا في صراع فكري بين مذاهبها من جهة ،و في نمو و تطور من جهة أخرى و لم تكتمل بعد ، و قد أثبت العلم الحديث أن معظم فلسفة أرسطو باطلة ،و ليس فيها من الصحيح إلا القليل[2] ، فأين الكمال المزعوم .

و أما زعمه بأن أرسطو لم يُقصّر في موقفه من هالة الشمس و القمر ،و لا في غيرها ، و لا ترك شيئا يجب ذكره في ذلك . فهو زعم باطل و لا يصح لا يقوله إنسان عالم يحترم علمه و نفسه ، فمن يكون هذا أرسطو لكي يُقال فيه ذلك ؟؟ ، إن أرسطو نفسه لم يدع لنفسه ذلك ،و اعترف صراحة بالنقص[3] . لكن ابن رشد المتعصب لا يُبالي بذلك ،و يُجازف في وصفه لسلفه أرسطو ،و نحن نعلم اليوم أن دفاع

---

[1] إرنست رينان : المرجع السابق ، ص: 137 ، 138 .
[2] سبق أن ذكرنا نماذج من ذلك .
[3] أبن رشد : تلخيص السفسطة ، ص: 40 .

ابن رشد عن موقف أرسطو من هالة القمر ، كان دفاعا باطلا ، لأن التفسير الذي قدمه غير صحيح علميا[1] . و قد أخطأ أيضا في عشرات المواضع التي تناولها في إلهياته و طبيعياته و منطقه[2] . فأين زعم ابن رشد بأن أرسطو لم يُقصّر في العلوم ؟ .

و ثالثا إن قول ابن رشد بأنه يعتقد أن نظر أرسطو فوق نظر جميع الناس ، هو قول باطل ، مردود عليه ، يدل على أنه لا يعي ما يقول ، أو أنه يتعمد ذلك ،و يُجازف في أقواله و مواقفه من دون ضوابط شرعية و لا عقلية و لا علمية . و هو بمجازفاته هذه يفتري على أرسطو و التاريخ ،و على الحقيقة و القراء ،و نحن لا نتوسع في الرد على هذا الهذيان لأنه ظاهر البطلان من جهة ، و لأن ما ذكرناه في كتابنا هذا هو رد دامغ قاطع على ترهاته و هذيانه من جهة أخرى .

و أما زعمه بأن عمل أرسطو في وضع علوم المنطق و الطبيعيات و الإلهيات يُوجب تسميته ملكا إلهيا لا بشرا ،و أن العناية الإلهية أرسلته إلينا ليُعلمنا ما يُمكن علمه . فهو زعم باطل مردود عليه ، لا يصح أن يصدر عن عالم يحترم نفسه و علمه ، و يدل أيضا على أن صاحبه سلبي قليل العلم ، كثير التعصب و الدعاوى الجوفاء . لأن قوله المزعوم باطل شرعا و عقلا و علما ، فأما شرعا فلا يصح وصف أرسطو بتلك الأوصاف ، فهو ليس ملاكا و لا نبيا ، و زعمه هذا هو رجم بالغيب ، و قول على الله بلا علم ،و افتراء عليه ، لأن الله تعالى أرسل أنبياءه و رُسله ليُعرّفوا الناس بخالقهم و بكل ما يحتاجونه في دنياهم و آخرتهم ،و لم يرسل أرسطو المشرك الصابئ ليدعوا الناس إلى الشرك ، و القول بتعدد الآلهة ، و أزلية العالم ،و إنكار يوم المعاد !! .

و أما عقلا و علما ، فأرسطو لم يُبدع علما في الإلهيات و لا في الطبيعيات و لا في المنطقيات ، و لا جاء بعلم جديد لم يكن قومه يعرفونه . و لا كان في مقدوره أن يُعلّم الناس علوما لا يعرفونها . لأن الرجل أخذ علوم عصره الجاهزة و فق الطريقة التي تناسبه ،و لم يأت بجديد خارق يُناسب مرتبة الملك الإلهي التي رفعه إليها ابن رشد ،و البشرية لم تكن في حاجة ضرورية لعلوم أرسطو ، لأنها –أي العلوم– كانت معروفة قبله ،و عمله فيها لا يُؤهله أبدا بأن يُوصف بتلك الأوصاف التي لا يُوصف ببعضها إلا نبي مُرسل ،و بأخرى إلا ملك مُقرّب . فابن رشد لم يلتزم بالشرع و لا بالعقل و لا بالعلم في تطرفه و غلوّه في أرسطو الذي هو شخصيا أقر بأنه قد يُوجد نقص في بعض أعماله[3] . لكن ابن رشد المتعصب و المتطرف خالف أرسطو فيما قاله و أنكر عليه ذلك ، عندما اعتقد فيه العصمة ،و زعم أنه لم يُقصّر في العلوم التي خاض فيها ،و لا وُجدت له فيها أخطاء .و هذه مزاعم باطلة لا تصدر عن عالم نزيه حر التفكير يعي ما يقول .

---

[1] سبق تبيان ذلك في الفصل الرابع .

[2] سبق ذكر نماذج كثيرة من تلك الأخطاء .

[3] ابن رشد : تلخيص السفسطة ، ص: 40 .

و رابعا إن زعمه بأن أرسطو بلغ الكمال الإنساني ،و لم يصل أحد إلى درجته في زمانه و بعده ،و أن رأيه هو الحَكَم و الفصل ،و مذهبه ترتفع عنده جميع الشبهات و الشكوك ،و لم يجد له أهل العلم خطأ فيما ذهب إليه . فهو زعم باطل مردود عليه ، و مُثير للضحك و الدهشة و الاستغراب من هذا الرجل–أي ابن رشد– الذي أوصله تعصبه إلى هذه الدرجة من الانحطاط و الدونية و السقوط إلى الحضيض في تطرفه و غلوّه في أرسطو . علما بأن الحقيقة خلاف ذلك تماما ، لأن الدرجة العلمية التي بلغها أرسطو هي عادية للغاية لا تحتاج إلى قدرات خارقة و لا عبقرية ملائكية ، و قد يصلها و يتجاوزها أي طالب علم له هِمة و إرادة قوية ،و صبر على المشاق . علما أن مكانة أرسطو العلمية لم تكن في الإبداع و الاكتشاف،و إنما كانت في الموسوعية العلمية عندما وجد الفكر اليوناني أمامه جاهزا ، فاختار منه ما يناسبه ،و هذا عمل عادي للغاية لا يتطلب قدرات خارقة و خلاقة،و إنما تتطلب جهودا و اجتهادات هي متاحة لكثير من أهل العلم لمن طلبها و أخذها بقوة و شجاعة .

و أما حكاية بلوغه الكمال الإنساني ،و أن مذهبه هو الحكم الذي ترتفع عنده جميع الشكوك ،و لم يجد له أهل العم خطأ ، فهي حكاية مُضحكة ،و خرافة من خرافات المشائين كابن رشد و أمثاله . لأن أرسطو ما بلغ كمالا في عقيدة و لا في سلوك و لا في علم ، فالرجل كان مشركا صابئيا دهريا يقول بتعدد الآلهة ،و أزلية العالم و أبديته ،و من هذه عقيدته لا يصح أبدا الزعم بأنه بلغ الكمال الإنساني . و هو ما كان معصوما ليُقال أنه بلغ الكمال الإنساني ، فهو شخصيا اعترف بوجود النقص في أعماله الفكرية ،و فلسفته شاهدة على كثرة أخطائه و أوهامه و ظنونه و خرافاته في الطبيعيات و الإلهيات و المنطقيات .

لكن الغريب في الأمر أن ابن رشد قال في كتابه تهافت التهافت : ((و ليس يُعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان ، و هم الأنبياء))[1]. و قوله هذا يُخالف ما قاله في كتبه الفلسفية في تعظيمه لأرسطو و غلوّه فيه حتى اعتقد فيه العصمة و الكمال الإنساني ، بل جعله ملاكا لا بشرا ، فهذا تناقض ظاهر صارخ ، فما تفسير ذلك ؟ ! . نعم إنه قول ظاهر التناقض ، لكنه لا يُعد تناقضا حقيقيا بالنسبة لابن رشد المزدوج الخطاب و الشخصية ، و المتعصب لأرسطو ، فهو لا يجد حرجا بأن يُظهر في كتبه العامة ما يُرضي الجمهور ،و يذكر خلاف ذلك في مصنفاته الفلسفية الخاصة . و هذا معروف عنه ، فهو كثيرا ما نصح إخوانه الفلاسفة بإخفاء تأويلاتهم الباطنية عن الجمهور من العوام و المتكلمين .

و يُستنتج مما ذكرناه أن ابن رشد كان مُغاليا في أرسطو ،و لم يلتزم بالشرع و لا بالعقل و لا بالعلم في موقفه من أرسطو و فكره .و لم يكن يتمتع بالروح العلمية النقدية الموضوعية في حكمه على ذلك

[1] ص : 236 .

الرجل . فأضر بنفسه و بالعلم ،و قزّم ذاته أمام أرسطو و جعلها تابعة لرجل مشرك دهري صابئ ، فلسفته مليئة بالأخطاء و المخالفات الشرعية . و نحن لا نعتذر لا بن رشد ، لأنه تجاوز الحدود الشرعية و العقلية ، في تعصبه لأرسطو و غلوه فيه .و مهما اعتذر له محبوه ، فإن اعتذارهم له باطل لأن الرجل تجاوز حدود الشرع و العقل و العلم . فما رأي أهل العلم من موقف ابن رشد من شخصية أرسطو العلمية ،و من تعصبه له ؟ .

أولهم شيخ الإسلام ابن تيمية ، إنه ذكر صراحة بأن ابن رشد كان متعصبا و مغاليا في تعظيمه لأرسطو و شيعته ، حتى أنه زعم أن هؤلاء وقفوا على أسرار العلوم الإلهية[1] . و الثاني هو الباحث مُحَمَّد عبد الله الدفاع ، إنه قال : ((إن ابن رشد كان مُعجبا بأرسطو ،و يُدافع عنه و يفتخر بالتلمذة لكتبه))[2] . و قوله هذا لا يمثل إلا جانبا صغيرا جدا من الحقيقية ، لأن ابن رشد لم يكتف بالإعجاب و المدح لأرسطو ،وإنما تجاوز ذلك كثيرا حتى وصل إلى التعصب و التطرف و الغلو في أرسطو ، فاعتقد فيه العصمة و رفعه إلى مرتبة الأنبياء و الملائكة. لذا فنحن لا نترك أقوال ابن رشد نفسه ،و نتابع الباحث عبد الله الدفاع فيما ذهب إليه .

و أما الثالث فهو الباحث مُحَمَّد عبد الهادي أبو ريدة ، فإنه يقول : ((كان موقف فيلسوفنا –أي ابن رشد– من أرسطو موقف التقدير الذي لا حد له ،و عباراته في تعظيم الفيلسوف اليوناني تكاد تضعه فوق البشر)).و دافع عنه في ((كل شيء تقريبا دفاعا لا يخلو من تعصب ، اعتقادا منه بأن فيلسوف اليونان من أهل البرهان))[3] .

و قوله هذا صحيح موافق لجانب من غلو ابن رشد في أرسطو ،و إلا فهو قد رفع أرسطو فعلا فوق البشر عندما اعتقد فيه العصمة ،و رفعه إلى مرتبة الأنبياء و الملائكة .و لا يشفع له اعتقاده بأن أرسطو من أهل البرهان ، لأن هذا البرهان المزعوم –حتى إذا كان صحيحا– ليس مبررا للغلو و التطرف في أرسطو ، ما بالك و أن تلك الفلسفة ليس فيها من البرهان الصحيح إلا القليل ؟ . لأن أي باحث موضوعي حر التفكير مُتحرر من التقليد و التعصب المذهبيين ، إذا درس فلسفة أرسطو –زمن ابن رشد– على ضوء النقل الصحيح ،و العقل الصريح ،و العلم الصحيح ، فإنه يتأكد قطعا بأن فلسفة هذا الرجل باطلة في أساسها ،و مليئة بالأخطاء و الأباطيل و الضلالات ،و ليس فيها من الحق إلا القليل .

و الباحث الرابع هو عبد الحميد صبرة ، إنه ذكر أن ابن رشد كان منكرا على كل من خرج على الفلسفة الأرسطية و مُكبرا لصاحبها ، حتى أنه أضفى عليه–أي أرسطو–من عبارات ((الإكبار و

[1] ابن تيمية : درء التعارض ، ج 8 ص: 181 ، ج 9 ص: 434 ، ج 10 ص: 143 .
[2] محمد عبد الله الدفاع : العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية ، ص: 94 .
[3] محمد عبد الهادي أبو ريدة : مواقف ابن رشد في مجالات الفكر الديني الفلسفي و العلمي و السياسي و الأدبي ، ضمن كتاب مؤتمر ابن رشد ، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، 1978 ، الشركة و الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 1983، ج 2 ص: 283، 285 .

التمجيد ما لا نجد له مثيلا في مفكر إسلامي آخر انتمى إلى الاتجاه المشائي ، فأرسطو عنده هو الإنسان الذي منحه الخالق قوة تفوّق بها على سائر البشر ...))[1] .

و آخرهم هو الباحث مُحَمَّد عابد الجابري ، إنه يرى أن ابن رشد لم ((يتعصب إلا للحق و الصواب))[2] . و قوله هذا غير صحيح على إطلاقه ،و فيه تغليط و تدليس ، لأن طلب الحق ليس خاصا بابن رشد ، فكل أهل العلم يقولون أن مطلبهم هو الحق ، لكن النقد و البحث كفيلان بإظهار حقيقة كل منهم . لذا فإن تعصب ابن رشد كان–في الغالب– تعصبا لأرسطو و فلسفته ،و لم يكن تعصبا للحق الذي جاء به الشرع الحكيم ،و قال به العقل الصريح ،و العلم الصحيح . لذا وجدناه قد زعم أن الحق هو ما قال به أرسطو ،و ما خالفه فهو باطل ، و هذا مقياس باطل شرعا و عقلا و علما ، لأن الحق يُعرف بالدليل لا بالرجال . و هو لو كان طالبا للحق في كل أحواله ،و من طريقه الصحيح من دون تعصب ، ما وقع في ذلك التطرف و التعصب و الغلو في رجل عادي من أهل العلم ، فكره مملوء بالأخطاء و الأوهام ،و الخرافات و المخالفات الشرعية . فلو تجرّد للحق و أتاه من الطريق الصحيح ما وقع أبدا في ذلك التعصب والغلو الفاحش . لذا فنحن لا نترك أقوال ابن رشد التي تؤكد تعصبه لأرسطو و غلوّه فيه ،و نأخذ بالرأي الذي ذهب إليه الجابري محاولة منه للتلبيس على القراء ،و توجيه تعصب ابن رشد لأرسطو توجيها يخدمه .

و قال الجابري أيضا : إن موقف ابن رشد من أرسطو و فلسفته هو تقدير و إعجاب ، جاء نتيجة ((تعامل علمي و مُعانقة منهجية ، و بالتالي نتيجة ارتفاعه هو إلى مستوى أرسطو))[3] . و قوله هذا مُخالف للحقيقة ،و فيه تغليط للقراء ، و تبرير لا يصح . لأنه أولا أن موقف ابن رشد من أرسطو ليس هو من التقدير و لا من الإعجاب ،و إنما هو تجاوز ذلك بكثير ، حتى وصل الأمر بابن رشد إلى اعتقاد العصمة في أرسطو ،و رفعه إلى مكانة الأنبياء و الملائكة ،و أقواله السابقة شاهدة على ذلك . لذا فلا يصح أبدا تجاوز أقواله المتعصبة و المغالية ،و ذر الرماد في أعين القراء لصرفهم عن حقيقة غلو ابن رشد في أرسطو و تعصبه الشديد له بالباطل .

و ثانيا إن قوله–أي الجابري– بأن تقدير ابن رشد لأرسطو جاء نتيجة لتعامله العلمي و المنهجي مع فلسفة أرسطو ، هو قول غير صحيح في معظمه ، لأن ابن رشد لم يتعامل مع فلسفته بالشرع الحكيم ،و لا بالعقل الصريح ،و لا بالعلم الصحيح ،و إنما تعامل معها بالتعصب و الظنون ، و المبالغات و السلبية ، فلو تعامل نعها بالمنهج الصحيح ، لما خالف الشرع و العقل و العلم ،و هذا أمر سبق أن بيناه و أثبتناه بعشرات الأدلة فيما تقدم من كتابنا هذا .و نحن لو تعاملنا مع فلسفة أرسطو بالعلم الحقيقي الذي يقوله الشرع و العقل و العلم ما صحّ منها إلا القليل ،و لانهارت معظم أصولها ،و أدركنا من

---

[1] عبد الحميد صبرة : ابن رشد و موقفه من فلك بطليموس ، ضمن كتاب مؤتمر ابن رشد بالجزائر ، ج1 ص: 338 .
[2] الجابري : ابن رشد ، ص: 17 .
[3] نفس المرجع ، ص: 166 ، 176 .

صاحبها عجبا ، مما كان يتخبط فيه من أوهام و ظنون ، و ضلالات و خرافات . فنقدنا لفلسفته لا يقودنا إلى الإعجاب و الافتخار به ،و المبالغة في تعظيمه ،و إنما يُؤدي بنا إلى التعجب منه على جرأته في القول بلا علم ،و الخوض في أمور غيبية لا يُمكنه إدراكها أبدا ، معتمدا على الظنون و الأوهام ،و الاحتمالات و الخرافات ، كل ذلك باسم العلم و ما هو من العلم ، و إنما هو في معظمه من باب قوله تعالى : ((إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى))– سورة النجم : 23 – .

و قال أيضا : إن ابن رشد كان شديد الإعجاب بأرسطو ، لا يُوازيه و لا يتفوّق عليه إلا إعجابه بالقرآن و إيمانه به[1] . و قوله هذا غير ثابت و لا يصح ، و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأن ابن رشد لم يكن مُعجبا بأرسطو فقط ،و إنما كان مُتعصبا مُغاليا فيه ، حتى اعتقد فيه العصمة و رفعه إلى مرتبة الأنبياء و الملائكة ، الأمر الذي يدل على أنه كان مُعجبا بأرسطو أكثر من إعجابه بالقرآن و إيمانه به . فلو كان مُقدما للقرآن على أرسطو و فلسفته ، لاتخذه مقياسا له في علمه و حكمه على أرسطو و فلسفته ،و ما قدم الفلسفة الأرسطية على شريعة القرآن الكريم[2] .و ذلك أن القرآن الكريم نص صراحة على ذم الشرك و المشركين ،و الكفر و الكافرين ،و توعّدهم كلهم بالجحيم و العذاب المقيم ، و نص على أن الحب في الله و البغض في الله في قوله سبحانه : ((لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءهُمْ أَوْ أَبْنَاءهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ))–سورة المجادلة : 22 – ، فالمسلم الصادق الكامل الإيمان لا يُحب الكفار ،و لا ينتصر لأرائهم المخالفة للشرع ، لكن ابن رشد خالف ذلك مُخالفة صريحة عندما تعصب لأرسطو المشرك الصابئ ،و انتصر لفلسفته المخالفة للشرع و العقل و العلم . فهل من هذا حاله يُقال فيه أنه مُعجب بالقرآن أكثر من إعجابه من أرسطو ؟! ، أليس العكس هو الصحيح ؟ ، نعم إنه هو الصحيح !! .

و من الأدلة على ذلك أيضا ، أن طريقة تعامل ابن رشد مع نصوص القرآن هي دليل دامغ على أن ابن رشد كان إعجابه بأرسطو كان أكثر من إعجابه بالقرآن و إيمانه به . و ذلك أنه تعامل معه بثلاثة طرق ، أولها أنه أوّل آيات كثيرة تأويلا تحريفيا لتتفق مع الأرسطية ، فأرسط الإسلام و لم يُؤسلم الأرسطية .

و ثانيها إنه كثيرا ما اتخذ مواقف فلسفية انتصر فيها للأرسطية و أغفل فيها موقف الشرع منها ، مع أن الشرع يفرض عليه كمسلم أن يذكره . و ثالثها إنه كثيرا ما اتخذ مواقف فلسفية أرسطية مُخالفة للشرع

[1] نفس المرجع ، ص: 119 .
[2] سنثبت ذلك في الفصل السادس عن شاء الله تعالى .

، من دون أن يُشير إلى ذلك من قريب و لا من بعيد ، و كأن الأمر عادي للغاية . فهذه الطرق الثلاثة في تعامله مع الشرع هي شاهدة على تقديم ابن رشد للأرسطية على الشرع ، و من ثم فإن إعجابه بأرسطو و فكره كان أكثر من إعجابه بالقرآن و إيمانه به بالضرورة المنطقية .

و ثالثا إن الجابري يرى إن العبارات التي وصف بها ابن رشد أرسطو لا ((تنم عن موقف غير موزون ،و لا عن مبالغة مجانية ، فمن المنتظر أن يُكبرها من لم يتعوّد على نصوص ابن رشد و على مصطلحه في التعبير)) . كقولنا : عالم ، و علامة ، و نابغة ، و عبقري ، و بحر العلوم ،و لا يُجادل ((أحد في العصور القديمة و لا الحديثة ، في أن أرسطو يستحق أن يُوصف بأنه كان نابغة أو بحر العلوم))[1] .

و تبريره هذا لا يصح ، و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأن كثيرا من عبارات ابن رشد –في وصفه لأرسطو– هي حقا و فعلا أنها تنم عن موقف غير موزون ،و عن مبالغات و تعصبات مجانية ،و تعبر أيضا عن موقف غير مسؤول و غير علمي . لأنه لم يكتف بعبارات التبجيل و الإعجاب و المدح ،و إنما اعتقد فيه العصمة و الكمال الإنساني ،و أنه أحاط بالعلوم ،و رفعه فوق كل البشر ،و أوصله إلى مرتبة الأنبياء و الملائكة . فهل هذه عبارات اعتدال ، أم هي عبارات غلو و تعصب و تطرف ، تجاوزت كل حدود الشرع و العقل و العلم ؟ ! .

إنها ليست عبارات مدح و إعجاب ،و لا تندرج في قولنا : عالم ،و علامة ، و عبقري ، و بحر العلوم ، إنها عبارات غلو و تطرف لا يمكن قبولها شرعا و لا عقلا و لا علما . إن ابن رشد كان متطرفا غاليا مُجازفا في وصفه لأرسطو الذي لا يستحق تلك الأوصاف هو و لا غيره من أهل العلم . و أرسطو و إن كان يستحق بأن يُوصف بأنه بحر العلوم ، فهو أيضا يستحق أن يُوصف بأنه بحر من الأخطاء و الظنون ،و الأوهام و الخرافات التي تكلّم فيها بلا عقل صريح ،و لا علم صحيح ، حتى أن الشيخ تقي الدين ابن تيمية وصف أقوال أرسطو و أصحابه في الله و صفاته و أفعاله بأنها أقوال لا يقولها ((إلا من هو من أجهل الناس و أضلهم ،و أشبههم بالبهائم من الحيوان))[2] .

و بما أن ابن رشد كان متعصبا لأرسطو مُغاليا فيه ، فما هي أسباب ذلك ؟ ، يبدو لي أن أسباب ذلك هي خمسة أسباب : أولها ضعف حصانة ابن رشد الإيمانية الإسلامية ، مما جعلته ضعيف المقاومة ، قليل الاعتزاز بدينه و الاستعلاء به. و ثانيها هو عدم حمله–أي ابن رشد– للمشروع الإسلامي الفكري كبديل شامل كامل للفلسفة في إلهياتها و طبيعياتها ، و إنسانياتها و منطقياتها . فلم أعثر له على أي أثر يُشير إلى أنه كان يحمل ذلك البديل الإسلامي ، لذا وجدناه يُخالف الشرع و يُغفله ،و يُؤويله خدمة للأرسطية .

[1] الجابري : المرجع السابق ، ص: 173 .
[2] ابن تيمية : درء التعارض ، ج 2 ص: 355 .

و السبب الثالث هو شدة انبهار ابن رشد بالفلسفة اليونانية عامة ،و الأرسطية خاصة ، فغَزَته و صرعته ،و كبّلته و أسرته ، لأنها وجدت مقاومة ضعيفة ، و قلبا مهيئا لذلك ، فتمكّنت منه ، و ملكته ، و تربّعت عليه ، حتى أوصلته إلى أن يُقدمها على الشرع قولا و فعلا[1] .

و السبب الرابع هو ضعف تكوين ابن رشد العلمي في مجال الإطلاع على تاريخ الفكر اليوناني و حضارته قبل أرسطو ، فلو كان له إطلاع صحيح و واسع بمختلف مجالات ذلك الفكر لربما خفف ذلك من تعصبه لأرسطو و غلوّه فيه .

و آخرها–أي السبب الخامس– هو ضعف منهجه النقدي في الهدم و البناء ، فالرجل–أي ابن رشد– لم يكن من فرسانه ، و لا كان ناقدا مُبدعا مُتحررا من قيود التقليد و السلبية ، لذا غلبت على أعماله الفلسفية الشروح و المختصرات و التلخيصات ، و لا تُوجد من بينها دراسة نقدية هدمية للفلسفة الأرسطية التي هي فلسفة ضعيفة مُهللة مُخالفة للشرع و العقل و العلم في معظم أصولها . فالرجل كان من فرسان الشروح و التلخيصات ،و المبالغات و التبجيلات ،و التعصبات و التطرفات في موقفه من أرسطو و فلسفته. فلو كان يملك ذلك المنهج الذي ذكرناه لأمكنه تجاوز تلك الفلسفة و لأنجز دراسة نقدية هدمية بناءة تقوم على الشرع الحكيم ،و العقل الصريح ،و و العلم الصحيح . لكنه لم يفعل ذلك لأنه رضي بأن يكون تابعا لأرسطو مُتعصبا له مُغاليا فيه ، داعيا إلى فكره خادما لكتبه ، و هذا باعتراف منه عندم قال: ((إنما هو العناية بأقاويله–أي أرسطو– و شرحها و إيضاحها لجميع الناس))[2] ، فهذا هو المنهج الذي ارتضاه هذا الرجل لنفسه ، فأنى له –بهذا المنهج– أن يكون ناقدا حرا مُبدعا مُفلقا !! .

و ختاما لهذا الفصل– و هو الخامس– يتبين أن ابن رشد لم يكن موفقا في موقفه من البرهان الأرسطي و منطقه الصوري ،و لا في موقفه من طرق الاستدلال الأخرى ،و مكانة أرسطو العلمية عنده ، التي بالغ في نفخها تعصبا و غلوا في صاحبها.

و قد تبين أن دعوى برهانية الفلسفة الأرسطية هي دعوى باطلة في عمومها ،و لا تصح على إطلاقها. لأنها فلسفة جمعت بين البراهين و الظنون ،و الأباطيل و الخرافات ،و لم تكن برهانية خالصة كما ادعى ابن رشد ،و قد أثبتنا أن معظم أصول تلك الفلسفة ليست صحيحة ،و لا هي من إبداعات أرسطو .

---

[1] سنفصل ذلك في الفصل السادس إن شاء الله تعالى .

[2] سبق توثيق ذلك في بداية هذا المبحث .

و أتضح أيضا أنه– أي ابن رشد– أخطا خطأ فاحشا عندما غالى في موقفه من المنطق الصوري ،و قوله بوجوب تعليمه ،و ضرورته لمعرفة الله تعالى من جهة ، و إغفاله لطرق الاستدلال الأخرى ،و تقزيمه لها من جهة أخرى . فبينا بطلان زعمه و تهافته شرعا و عقلا ، علما و واقعا ، و لله الحمد .

الفصل السادس

نقد موقف ابن رشد في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة

أولا: عرض و نقد لأراء ابن رشد في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة .

ثانيا : نقد وسائل ابن رشد في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة .

ثالثا : مواقف أهل العلم من عمل ابن رشد في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة .

رابعا : أسباب تقرير ابن رشد لتلك العلاقة و أهدافه منها ،و تقييمنا له .

نقد موقف ابن رشد في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة

اهتم ابن رشد بموضوع العلاقة بين الشريعة و الفلسفة[1] اهتماما كبيرا ، حتى أنه أفرد له كتابا سماه : فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال . فما هي تفاصيل موقفه من تلك العلاقة ؟ ،و ما هي وسائله التي استخدمها في تقريره لها ؟، و ما هي حقيقة عمله الذي قام به ؟ ،و ما هي خلفياته و أهدافه من اهتمامه بذلك الموضوع و قيامه به ؟ .

أولا: عرض و نقد لأراء ابن رشد في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة :

[1] ذلك واضح من كتاب ابن رشد : فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال ، فهو هنا ذكر الفلسفة –و هي الحكمة- عامة دون تحديد لها ، و إن كان ابن رشد يقصد أساسا الفلسفة الأرسطية المشائية ، فهي الفلسفة الحقة عنده كما سبق أن بيناه . و عليه فاستخدامنا لعبارة الفلسفة مطلقا يُقصد بها الفلسفة الأرسطية ، و الفلسفات التي على شاكلتها .

يعتقد ابن رشد أن الشرع أمر بالحكمة–أي الفلسفة — و هي مُطابقة له ،و أصول الشريعة إذا ((تُؤملت وُجدت أشد مُطابقة للحكمة مما أُوّل فيها.و كذلك الرأي الذي ظُن في الحكمة أنه مُخالف للشريعة يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يُحط علما بالحكمة و لا بالشريعة))[1] . و قوله هذا غير صحيح في معظمه ، و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأنه أولا أن التأمل الدقيق و الصحيح في الشريعة و الفلسفة —و هي الأرسطية في اعتقاد ابن رشد– يُثبت عكس ما قاله ابن رشد ، لأنه بما أن معنى التطابق في اللغة العربية هو التوافق و التساوي[2] ، فإن القول بمطابقة الفلسفة للشريعة و العكس ، هو قول لا يصح مُطلقا من حيث المصدر و القداسة ، و القيمة و المكانة ، و الصحة و الصدق ،و الغاية و الصلاحية– زمانا و مكانا –. فبخُصوص المصدر فإن شريعة الإسلام هي من عند الله ،و أما الفلسفة فمصدرها الإنسان ،و شتان بين المصدرين ! ،و الله تعالى يقول : ((صِبْغَةَ اللّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدونَ))–سورة البقرة : 138 – ، فهناك فرق كبير جدا بين صبغة الله و صبغة الإنسان !! .

و أما من حيث القداسة و القيمة و المكانة ، فإن شريعة الله تعالى مُقدسة قداسة مُطلقة ،و لها مكانة لا تبلغها شريعة أخرى ، قال تعالى : ((لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ))– سورة الحشر : 21 – ، و ((كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ))–سورة ص : 29 – . و أما الفلسفة فهي فكر بشري ناقص ، لا قداسة له و لا عصمة ،و لا يمكنه أن يصل مكانة الشريعة أبدا .

و أما من حيث الصحة ، فشريعة الله مُطلقة الصحة و الصدق ،و هي كلها حق و نور ، برهان و بيان . و أما الفلسفة فهي نسبية الصحة و الصدق ، فيها الحقائق و البراهين ، كما فيها الخرافات و الأباطيل ، و هذا أمر سبق أن بيناه بالنسبة للفلسفة الأرسطية التي يُؤمن بها ابن رشد و يقدسها و يعتقد فيها العصمة .

و أما من حيث الصلاحية ، فإن الشرع الحكيم هو آخر الرسالات صالح لكل زمان و مكان إلى أن يرث الله الأرض و من عليها .و أما الفلسفة فهي عمل بشري نسبي محدود لا يمكنه أن يتجاوز حدود زمانه و مكانه في معظم الأحيان . و هذا حال المذاهب الفكرية القديمة منها و الحديثة .

و أما من حيث الغاية فشريعة الإسلام تقوم على غاية أساسية واحدة هي تعبيد البشر لله تعالى ، فمن آمن بدين الله تعالى و التزم به فقد فاز في الدنيا و الآخرة ، و من كفر به فقد ضل ضلالا مبينا و مأواه جهنم و بئس المصير .و أما الفلسفة فغايتها دنيوية[3] تحاول إسعاد الإنسان في دنياه ،و لا عبادة فيها و لا قيامة .

---

[1] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص: 153 .

[2] علي بن هادية : القاموس الجديد ، ص: 197 .

[3] هذا لا يصدق على الفلسفة التي تقوم على دين الإسلام قلبا و قالبا .

و بذلك يتبين أن دعوى ابن رشد مُطابقة الشريعة للفلسفة ،و الفلسفة للشريعة ، هي دعوى لا تصح ،و هذا هو الأصل في العلاقة بينهما .و حتى إذا تطابقت الفلسفة مع الشريعة في بعض الجوانب الفرعية ، فهو تطابق جزئي أساسه التوافق بين حقائق الشريعة و ما صحّ من الفلسفة في الأمور المتعلقة بالإلهيات و الطبيعيات و الأخلاقيات و المنطقيات . و قولنا هذا يصدق على الفلسفات التي لا تقوم على الشرع في أصولها و فروعها ،و أما إذا وُجدت فلسفة قامت على شريعة الإسلام قلبا و قالبا ، فهي فلسفة موافقة للشرع لكنها لا تساويه ،ولا تزاحمه ،و لا تتقدم عليه . و أما التوافق الذي زعمه ابن رشد بين شريعة الإسلام و فلسفة أرسطو فهو توافق باطل ، لذا كانت معظم جوانب الشريعة لا تتفق مع تلك الفلسفة في مجال التوحيد و العقائد ،و العبادات و المفاهيم .و قد سبق أن ذكرنا عشرات الأمثلة من عدم التوافق بينهما في الإلهيات و الطبيعيات و طرق الاستدلال . علما بأنه يُوجد تطابق تام و ضروري بين الشريعة و بين قوانين العالم و حقائقه ، لأن مصدرهما واحد هو الله تعالى . لكن ذلك التطابق الضروري لا يُوجد بين الفلسفة و الشريعة ،و لا بين الفلسفة و قوانين العالم و حقائقه ، لأن مصدر الفلسفة الإنسان ، و هو مخلوق ناقص نسبي تحتمل أعماله الخطأ و الصواب معا.

و أما قوله بأن الشريعة أمرت بالحمكة ، فهو قول لا يصح على إطلاقه ،و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأن الشريعة أمرت بالعلم و الحكمة ،و التدبر في مظاهر الطبيعة و تسخيرها لخدمة الإنسان ، و أمرت بكل ما ينفع الإنسان في دينه و دنياه ، لكن لا يصح القول بأنها أمرت بالفلسفة بالباطلة كالأرسطية ، و إنما أمرت بقبول الحق القليل الذي فيها ،و تجنب أباطيلها و ضلالاتها ،و خرافاتها و أخطائها . فالشريعة هي الأصل و المرجع و المنطلق في كل مظاهر الحياة .

و بناء على ذلك فإن زعم ابن رشد بأن من يُخالفه فيما ذهب إليه فهو لم يُحط علما بالفلسفة و لا بالشريعة ، فهو زعم باطل لا يصمد أمام النقاش العلمي الصحيح القائم على النقل الصحيح و العقل الصريح . و رأيه هو الذي يدل على أن صاحبه لم يُحط علما بالشريعة و لا الفلسفة الأرسطية ، أو أنه لم يُرد قول الحقيقة خدمة لمذهبيته الفلسفية . .

و من آرائه أيضا أنه –أي ابن رشد– يرى أن الشريعة بما أنها حق و ((داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق ، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يُؤدي النظر البرهاني إلى مُخالفة ما ورد به الشرع . فإن الحق لا يُضاد الحق بل يُوافقه و يشهد له))[1] . و معنى قوله هذا : أنه بما أن الشريعة حق ،و النظر البرهاني الأرسطي حق ،و لا يُخالف الحق الذي في الشريعة ، فإن الفلسفة الأرسطية حق ، و لا تُضاد الشريعة التي هي حق أيضا .

[1] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 96 .

و قوله هذا غير صحيح ، و فيه تلبيس على القراء ، لأنه بناه على مقدمة ثانية هي ليست صحيحة بالضرورة ، و إنما هي تحتمل الخطأ و الصواب ، فهي مقدمة ظنية احتمالية لا يصح الاعتماد عليها في الاستنتاج من المقدمة الأولى الصحيحة ، لنصل إلى القول : الشريعة حق ،و الفلسفة حق ، فكل منهما حق و الحق لا يُضاد الحق . فهذه مغالطة و قياس لا يصح . لكنه قد يصح إذا قلنا : الشريعة حق ،و في الفلسفة –المشائية و أمثالها– بعض الحق ، فإن هذا الحق لا يُضاد الشريعة ، فهذا قياس صحيح . لكن ابن رشد لا يُريد هذا ،و إنما يريد أن يجعل فلسفة أرسطو كلها برهان و حق كالشريعة .و هذا أمر لا يمكنه إثباته أبدا ، و قد سبق أن أقمنا الدليل الشرعي و العقلي و العلمي على بطلان معظم تلك الفلسفة .

و الغريب في الأمر أن ابن رشد لم يكتف بزعمه أن الفلسفة حق كالشريعة الإسلامية ،و إنما زعم أيضا أن الشرائع كلها حق عند الفيلسوف ، الذي عليه أن يختار أفضلها في زمانه ،و إن ((كانت كلها عنده حقا ، و أن يعتقد أن الأفضل يُنسخ بما هو أفضل منه))[1] .

و قوله هذا لا يصح شرعا و لا عقلا ، فأما شرعا فإن الله تعالى نص صراحة على أن الدين الوحيد الحق من بين جميع الأديان هو دين الإسلام و شريعته ، كقوله تعالى : ((إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ))آل عمران : 19 - ، و ((وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ))–سورة آل عمران : 85 - ، و ((فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ))–سورة يونس : 32 - ، و ((وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ))–سورة الأنعام : 153 - ، فشريعة الإسلام هي الحق ،و ما عداها فهي شرائع باطلة ، لا تُنجي صاحبها يوم القيامة و مصيره جهنم و بئس المهاد . و لا يحق لأي مسلم أن يقول ما قاله ابن رشد ، فهو زعم باطل مُخالف للشرع بالضرورة ،و يطعن في إيمان صاحبه .

و أما عقلا فنحن نعلم يقينا أن الحق لا يتعدد ، فقد تتعدد طرق الوصول إليه ،و زوايا النظر إليه ، لكنه واحد في ذاته لا يتعدد . و بما أن الشرائع كثيرة حسب أديانها و مِللها ، و نحلها و مذاهبها الدينية و العلمانية ، و هي مُتعارضة و متناقضة في أصولها و فروعها ، فلا يمكن أبدا أن تكون كلها صحيحة . فهي إما أن تكون كلها باطلة ،و إما أن تكون واحدة منها صحيحة فقط ،و أما الزعم بأنها صحيحة كلها ، فهذا باطل شرعا و عقلا . و من يصر على ذلك فهو مُتناقض مع نفسه ،و مُتبع لهواه ، و يُلبّس على الناس و يُغالطهم .

و قوله هذا يُذكرنا بقوله في تعدد الحقيقة ، فهو هنا أظهر القول بتعدد الحقيقة صراحة ، حسب تعدد الشرائع . و هذا أمر باطل ،و خطير جدا أيضا ،و قد سبق أن تطرّقنا إليه و بينا أن الرجل أظهر فعلا القول بتعدد الحقيقة ، على طريقته التأويلية التحريفية للنصوص الشرعية ، ليس لأنه يُؤمن بذلك

[1] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 373 .

حقيقة ،و إنما فعل ذلك ليدفع الأذى عن نفسه ،و يجد لها مكانا في مجتمعه من جهة ، و يتمكن من الاحتفاظ باعتقاده الأرسطي ،و الدفاع عنه و الانتصار له ،و لو باستخدام الشريعة نفسها من جهة أخرى . و بمعنى آخر أنه مارس الكتمان و التقية في موقفه من الشرائع و مجتمعاتها ،و بذلك هو يرسم الطريق لإخوانه المشائين في التعامل مع الشرائع الموجودة في مجتمعاتهم من جهة ، و الاحتفاظ بأرسطيتهم التي هي عندهم الحقيقة الوحيدة المطلقة ، ما خالفها باطل يجب إغفاله و إهماله ، أو تأويله عند الحاجة .

و يرى أيضا أنه لا تُوجد مُخالفة بين الشريعة و الحكمة-الفلسفة الأرسطية- ، و من ظن أنه توجد مُخالفة بينهما فإنه لم يق على كُنههما بالحقيقة)) ،و من ظن ذلك فهو على خطأ لسوء فهمه للشريعة أو للفلسفة[1] .

و قوله غير صحيح ، و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأن المخالفة بين الشريعة و الحكمة-أي الفلسفة الأرسطية- واضحة ثابتة بالنظرتين العامة و المتفحّصة معا . و الخلاف بينهما أساسي في الأصول و الفروع ،و على مستوى المصدر و الغاية ،و المكانة و الصحة ،و هذا أمر سبق تبيانه . فالذي يُفرّق بينهما كثير جدا ،و كبير جدا ،و الحق الذي الذي يجمع بينهما قليل جدا ، لأن تلك الفلسفة المزعومة- التي سماها ابن رشد حكمة- ما هي إلا مجموعة أفكار قامت على الظنون و الأوهام ،و الخرافات و الأباطيل ، ليس فيها من البرهان و الحقائق إلا القليل . الأمر الذي يثبت أن دعوى ابن رشد باطلة ،و أنه هو الذي لم يفهم حقيقة الشريعة و لا الفلسفة ، أو هو الذي لم يرد إظهار فهمه لها خِدمة لأرسطيته . فشتان بين كلام الله و كلام البشر ، و بين التوحيد و الشرك ، و بين النور و الظلمات ، و بين عبادة الله و عبادة الهوى ، و بين دين الإسلام و دين اليونان ، و بين حقائق الإسلام و أساطير اليونان !! .

و يرى أيضا أن ((العلم المتلقي من قبل الوحي إنما جاء مُتمما لعلوم العقل ، أعني : أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي))[2] . و رأيه هذا يُشير إلى نظرته القاصرة و الناقصة و المحدودة للعلاقة بين علوم الوحي و علوم العقل، لأن حقيقة العلاقة بينهما أوسع من ذلك بكثير ، فهي علاقة لا تقوم على الإتمام فقط ،و إنما لها أيضا جوانب أخرى كثيرة هامة ، أشارات إليها النصوص الشرعية ،و نسيها ابن رشد أو تناساها . فعلوم الوحي هي المنطلق و المراقب ،و الحامي و العاصم ،و المشجّع و المحرض ،و الآمر و الناهي ، و الواضع للمناهج ،و المقوّم و الموجه لعلوم الطبيعة و الإنسان ،و المشارك فيها أيضا ، لأن في الشرع علوما كثيرة تتعلق بالفقه و العقائد،و الأخلاق و

[1] ابن رشد : الكشف ، ص: 152 .
[2] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 182 .

التاريخ ،و علوم الطبيعة و العمران[1] . فهذه المنطلقات و الخصائص الشرعية هي التي تضمن للإنسان الطريق الصحيح ، في طلبه لعلوم الوحي و العقل معا ،و تحميه من المزالق و الأخطار.

و يرى أيضا أن الحكمة هي صاحبة الشريعة ، و الأخت الرضيعة ... و هما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر و الغريزة))[2] . و قوله هذا غير صحيح ، و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأن الرجل انطلق من مُنطلق المساواة بين الفلسفة و الشريعة ، و هذا مُنطلق لا يصح شرعا و لا عقلا ،و قد سبق أن بينا بطلانه . فلا مجال للجمع و التسوية بينهما ، لأنه لا يمكن أن تكون تلك الفلسفة أختا رضيعة للشريعة ، و لا صاحبة لها ،و لا هما مُصطحبتان بالطبع و الجوهر و الغريزية ، لسبب واحد أساسي لم يرد ابن رشد أن يفهمه ، و هو أن الشريعة وحي إلهي مُعجز كله حق و نور ،و تلك الفلسفة فكر بشري قاصر صوابه قليل و باطله كثير ، فهذا الاختلاف في الأساس و المنطلق و الأصول و الفروع ، يجعل من الخطأ الفاحش و من الجناية على الشرع و العقل الزعم بأن تلك الفلسفة أخت الشريعة و صاحبتها ... .

و ختاما لهذا المبحث يُلاحظ على ابن رشد أنه أولا لم ينطلق –في موقفه من العلاقة بين الشريعة و الفلسفة– من النقل الصحيح ،و لا من العقل الصريح ، و إنما انطلق من الفلسفة الأرسطية ، و هذا انحراف منهجي خطير مرفوض شرعا و عقلا ، لأن هذه الفلسفة –التي سمّاها حكمة– سبق أن بينا أن معظم أصولها و فروها باطلة ،و ليس فيها من الحكمة و الصواب إلا القليل . فكان من الواجب عليه أن ينطلق من الشرع أولا ، ثم من العقل الفطري ثانيا ، فيقرأ الإسلام بالإسلام ولا يقرأه بالأرسطية ، لكنه أخضع كلا من الشرع و العقل الفطري للأرسطية التي جعلها منطلقا و حَكَما . و هذا انحراف منهجي خطير هو الذي ورّطه في أخطاء كثيرة جدا ، أشرنا إلى كثير منها فيما تقدم من كتابنا هذا .

و ثانيا إنه –أي ابن رشد– لم يكن موضوعيا في منطلق نظره إلى العلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية –التي سماها الحكمة– و حكمه عليها ، لأن كلا منهما –في الحقيقة– يرفض الآخر ، و يُخالفه في معظم أصوله و فروعه . فالعملية لا مبرر صحيح لها أصلا ، و حكاية التطابق و الأخوة ، و الرضاعة الاصطحاب بين الشريعة و تلك الفلسفة هي مغالطة و لعب بالألفاظ ، لأن الأرسطية ليست ندا للشريعة ،و لا تتفوق عليها ،و لا تستطيع حتى مزاحمتها . فشتان بين النور و الظلام ،و بين الوحي الإلهي و كلام البشر و هذيانهم !! .

و ثالثا إنه –أي ابن رشد– في موقفه من العلاقة بين الشريعة و الفلسفة المشائية –التي سماها حكمة– انطلق في نظرته إلى تلك الفلسفة بأنها حق و حكمة و علم و برهان كالشريعة ، فسوي بينهما في ذلك

---

[1] ليس هنا مجال تفصيل ذلك ، فهناك كتب كثيرة متخصصة تناولت تلك المواضيع .
[2] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 125 .

، و هذا لا يصح شرعا و لا عقلا ، و هو جناية على الحقيقة أيضا ، لأن تلك الفلسفة فكر بشري باطلها كثير جدا ، و حكمتها و صوابها قليل جدا .

ثانيا : نقد وسائل ابن رشد في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة :

استخدم ابن رشد وسائل عديدة في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية –التي سماها الحكمة– و دعوته إليها ،و دفاعه عنها ،و ممارسته لها . سأذكر منها مجموعة متنوعة ، أولها إصدار فتوى شرعية بوجوب دراسة كتب الفلسفة اليونانية عامة و الأرسطية المشائية خاصة ، فهو يرى أنه قد ((يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات و اعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك ،و ما أثبتوه في كتبهم . فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم و سررنا به و شكرناهم عليه ، و ما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه و حذّرنا منه و عذرناهم . فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، إذ كان مغزاهم في كتبهم و مقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه))[1] .

و قوله هذا غير صحيح ، و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأنه أولا أصدر حكما شرعيا بوجوب النظر في كتب المتقدمين من دون أن يُقدم دليلا شرعيا و لا عقليا يستلزم القول برأيه . لأن المقدمة التي ذكرها لا تستلزم ذلك الوجوب أبدا ، و لا يستلزم ذلك علينا إلا إذا كنا مُضطرين إلى دراسة تلك المؤلفات ،و ليس لدينا طريقا آخر لتحقيق ما نريد إلا بقراءة تلك الكتب . و هذه الحالة لم يعرفها المسلمون و لا مروا بها ، فقد عاشوا أكثر من 150 سنة من دون علوم الأوائل قبل ترجمتها ، و كان في مقدورهم أن يعيشوا بدونها إلى أن يرث الله الأرض و من عليها ، و يكفيهم الاعتماد على الشرع أولا ، و على جهودهم الذاتية في إطار من الفهم الصحيح الشامل للدين و الدنيا معا .

لكننا مع ذلك نقول : نعم لم يكن من الواجب على المسلمين قراءة كتب القدماء ، لكنه كان من المباح و الجائز أن يطلع منهم بعض أهل العلم الأكفاء الأتقياء على التراث القديم ، فينتقي منه ما ينفع الأمة –في دينها و دنياها– حسب ظروفها و حاجياتها . فهذا الموقف مُغاير للموقف الذي تبناه ابن رشد و أوجب من خلاله دراسة تلك الكتب ، فشتان بين الموقفين ، فالبون شاسع بينهما جدا !! .

و ثانيا إن الشرع نص صراحة على أن دين الإسلام كامل شامل يُغني أهله من أن يضطروا إلى طلب كتب القدماء بالضرورة و الوجوب ، قال تعالى : ((مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ))–سورة الأنعام : 38 – ، و ((وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ))–سورة النحل : 89 – ، و ((لْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً))–سورة المائدة : 3 – . فالمسلمون ليسوا مُضطرين أبدا إلى كتب اليونان التي زعم أبن رشد وجوب دراستها ، و ليس لفلسفة اليونان ما تقدمه لنا –في الغالب– إلا الظنون و الأهواء ،و الخرافات

---

[1] نفس المصدر ، ص: 93 .

و الشركيات ، و ما فيها من حق قليل فيمكننا الاستغناء عنه بما ورد في الشرع ،و بالبحث عنه بمجهوداتنا الذاتية . و حتى إذا افترضنا أننا أخذنا ذلك القليل من اليونان و غيرهم ، فسنأخذه مُنفصلا عن فلسفتهم ، و نضعه في مكانه الصحيح ، و نحن أولى به من كل الناس ، لأن ذلك الحق هو جزء من كتاب الله المنظور –أي العالم– الذي سخره الله تعالى للإنسان و أمره باكتشافه و الانتفاع به . فأين الوجوب المزعوم ؟ .

و ثالثا إن رسول الله –عليه الصلاة و السلام– قد ربى الصحابة و علّمهم و بيّن لهم ما ينفعهم في دينهم و دنياهم و لم يأمرهم بوجوب الإطلاع على كتب المتقدمين من اليهود و النصارى و غيرهم ، و لا أوجب عليهم ذلك ، و قد نهاهم عن الأخذ عن أهل الكتاب[1] ، و على نهجهم سار التابعون و السلف الصالح ،و لم نسمع أن أحدا منهم أفتى بوجوب دراسة كتب الفلسفة . و الغريب في الأمر أن ابن رشد لم يقل بالجواز و لا بالإباحة ولا بالاستحسان ،و إنما قال بالوجوب ،و هذا من غرائب فتاوى ابن رشد الفقيه الفيلسوف الأرسطي المشائي !! .

و يُلاحظ عليه أيضا أنه عندما دعا إلى النظر في كتب الفلاسفة و عرضها على الحق ، لم يُحدد الميزان الذي نزن به ،و المنطلق الذي ننطلق منه ، أهو الشرع الحكيم ، أم العقل الفطري ، أم الفلسفة الأرسطية . لكن الأمر واضح وضوح الشمس أن معيار الحق و ميزانه هو الفلسفة الأرسطية ، و لا الشرع و لا العقل ، لأن الرجل كان يعتقد أن تلك الفلسفة هي الحق المبين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه . و بذلك تحكم هذه الفلسفة على نفسها بالحق و على ما يُخالفها من الشرع و العقل بالبطلان ، و هذه مُغالطة من ابن رشد، و تلبيس على القراء !! .

و رابعا إن احتجاجه بمقصد المتقدمين لا يصح القول به و لا الاحتكام إليه . لأن كل أهل العلم –قديما و حديثا– يقولون أن مقصدهم مما يقومون به هو طلب الحق و العلم ،و هذا ليس حجة على أنهم على صواب و كلامهم حق .و الصواب هنا هو أن نتمسك بالحق الذي ذكره الشرع ،و حكم بصدقه العقل الصريح و العلم الصحيح ،و لا دخل هنا للمقاصد و النوايا ، فنوايا فلاسفة اليونان شيء ،و فلسفتهم شيء آخر .

و أما رأيه في أن الضرر الذي لحق بعض من اشتغل بالفلسفة هو ضرر من خارجها ، لأن ((الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات ،و ليس يجب فيما كان نافعا بطباعه و ذاته أن يُترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض))[2] .

نعم لا يُترك الشيء النافع بطبعه لأمر طارئ فيه بالعرض ، لكن قياس ابن رشد لا يصح ، لأن الفلسفة الأرسطية التي يُؤمن بها ،و يدعوا إليها و ينتصر لها ، هي فلسفة ضررها كبير و كثير جدا ، و

---

[1] ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ج 3 ص: 551 .
[2] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 94 .

نفعها و صوابها قليل جدا ، لأن ضررها أصل أصيل في ذاتها و لم يأتها عرضا . فهي فلسفة باطلة إلهياتها ،و الغالب على منطقها و طبيعياتها عدم الصحة ،و هذا أمر سبق أن أثبتناه بعشرات الشواهد و الأدلة الشرعية و العقلية و العلمية . فهل فلسفة هذا حالها يصح أن يُقال فيها : إن ضررها بالعرض لا بالذات ؟ ! . إن هذا الرجل–أي ابن رشد– بموقفه هذا إما أنه لم يكن بمقدوره معرفة تلك الفلسفة الزائفة على حقيقتها ، و إما انه كان بمقدوره معرفتها على حقيقتها إلا أن تعصبه المذهبي أبعده عن ذلك ، و إما جمع بين الأمرين معا . علما بأن معرفة زيف تلك الفلسفة لا يستلزم الانتظار إلى ظهور العلوم و الحديثة ، فقد كان بمقدوره أن يعرف زيفها لو كان متحررا من التعصب المذهبي ،و متبعا للمنهج العلمي الصارم ،و مُحتكما للنقل الصحيح و العقل الصريح .

و أما رأيه بأنه لا يصح أن نمنع دراسة الفلسفة من أجل أن ((قوما من أراذل الناس قد يُظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها . مثل من منع العُطاش من شرب الماء البارد العذب حتى ماتوا من العطش لأن قوما شرقوا به فماتوا . فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ،و عن العطش أمر ذاتي ضروري))[1] .

و رأيه هذا غير صحيح ، و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأنه أولا فقد أصبح من المؤكد أن الفلسفة الأرسطية– و هي التي ينتصر لها ابن رشد– بطلانها و ضررها في ذاتها ،و ليس بأمر خارج منها . و أن الذين تضرروا منها ليسوا من أراذل الناس و إنما أصحابها الممثلون لها هم أول من تضرر بها من أرسطو إلى ابن رشد و من جاء بعده من الأرسطيين . فهم أول ضحاياها ، فأفسدت عليهم إلهياتهم و منطقهم و معظم طبيعياتهم . و هذا الضرر هو بالضرورة ، فكل من آمن بتلك الفلسفة أصابه ضررها ،و ابن رشد نموذج شاهد على ذلك ، فهذا الرجل من بداية كتابنا هذا إلى موضعنا هذا و نحن نسرد في أخطائه و انحرافاته التي لم تنته بعد ، بسبب إيمانه بالأرسطية التي ملكت عليه عقله و قلبه و عاطفته ، فأفسدت عقيدته و فكره ، و أبعدته عن الشرع و جعلته مُحرفا عنه .

و نحن لا نقول أن كل من يدرس الأرسطية يتضرر بها ، و إنما نقول كل من آمن بتلك الفلسفة الزائفة و اعتقد صحتها و صدقها فإنه تضره و تُفسد فكره و سلوكه على قدر إيمانه بها و بُعده عن الشرع . و أما من درسها دراسة نقدية بحصانة إيمانية قوية فلا تضره ، و يخرج منها منتصرا قويا أشد إيمانا بدينه ،و أكثر قوة و عزيمة و احتقارا لتلك الفلسفة الظلامية الزائفة .

و أما المثال الذي ذكره في المقارنة بين منع الماء عن العطشانيين لأن قوما شرقوا عندما شربوا الماء ، و منع دراسة الفلسفة لأن قوما من الأراذل تضرروا بها . فهو مثال لا يصح ذكره ، لأنه لا مجال للمقارنة بين الماء و الفلسفة الأرسطية ، لأن الماء أكيد أنه ضروري و نافع للجسد ،و منعه يُؤدي إلى الموت بالضرورة . لكن تلك الفلسفة أكيد أيضا أنها باطلة و مضرة بذاتها و مُهلكة لمن آمن بها و تعطاها .

[1] نفس المصدر ، ص: 95 .

فالماء ضروري و نافع بذاته ،و الأرسطية ضارة بذاتها بالضرورة ،و عليه فإن المثال الذي ذكره لا يصح ،و فيه تغليط و تلبيس على القراء . و ابن رشد و أصحابه هم شواهد دامغة على تضررهم بها ، فأضلتهم عن الصراط السوي و ما هدتهم إليه .

و أما قوله بأنه : ((إن كان غيرنا قد فحص عن ذلك —في أي علم– فتبين أن يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة . فإن الآلة التي تصح بها التذكية–أي الذبح– ليس يُعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة ...))[1] .

و قوله هذا غير صحيح في معظمه ، و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأنه ليس واجبا علينا بالضرورة الاستعانة بمن تقدمنا من أهل العلم ، فيمكننا الاستغناء بما جاء في الشرع عن ذلك ،و البحث عما نريد بجهودنا الخاصة من طرق أخرى .و لا شك أن الشرع قد حثنا على دراسة الماضي و الاعتبار و الانتفاع به ، لكن في إطار الضوابط الشرعية ، لذا حذرنا الشرع الحنيف من إتباع الذين كفروا من أهل الكتاب و أمثالهم ، كقوله تعالى : ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ))–سورة المائدة : 51 – ، فالشرع ينهانا عن الاهتمام بتراث اليونان و نشره و الدعوة إليه و الانتصار له بدعوى الانتفاع به ، لأنه مملوء بالأخطاء و الظنون ،و الأهواء و الأباطيل ،و الشركيات و الخرافات ، اللهم إلا إذا درسه بعضنا دراسة نقدية للرد عليه أو أخذ ما فيه من صواب قليل ،و هذا عموما ليس واجبا بالضرورة كما ادعى ابن رشد .

و أما مثال السكين الذي ضربه فلا يصح ، لأنه لا مجال للمقارنة بين السكين و الفكر ، لأن السكين وسيلة مادية حيادية يستخدمها المؤمن و الكافر على حد سواء ، و قد تُستخدم في الخير كما قد تُستخدم في الشر . لكن الأمر يختلف بالنسبة للفلسفة و الأديان و العقائد ، فهي أفكار بشرية ليست حيادية ، تُعبر عن قناعات و خلفيات و اتجاهات أصحابها ، و هي تحمل شرا كما قد تحمل خيرا ، أو تجمع بينهما . و مثال ذلك الفلسفة الأرسطية المشائية ، فهي فلسفة كثيرة الأخطاء و الأباطيل و الضلالات ، مقابل صوابها القليل ، فهي في حقيقتها ليست وسيلة حيادية ، و إنما هي ديانة أرضية لها إلهياتها و طبيعياتها و منطقها ، و أخلاقها و نظامها السياسي ، و تتصادم مع دين الإسلام قلبا و قالبا ، نصا و روحا ، و لا يمكن الجمع بينهما إلا إذا تناقضنا مع ديننا و أنفسنا و حرّفنا النصوص لأرسطة الإسلام خدمة للأرسطية التي هي في الحقيقة لا يتفق معها ذلك التحريف و الترقيع و التلفيق ، و تأبى العملية التحريفية التي قام بها ابن رشد . الأمر الذي يُثبت أن فتوى ابن رشد بوجوب دراسة كتب الفلسفة القديمة–أي اليونانية– هي فتوى باطلة و لا تصح شرعا و لا عقلا . استخدمها

[1] نفس المصدر ، ص: 91 .

وسيلة للوصول إلى إيجاد شرعية لتعاطي فلسفة اليونان عامة و الأرسطية خاصة ، و تبرير موقفه من العلاقة بين الشريعة و تلك الفلسفة من جهة ، و المساهمة في إزالة الحواجز التي تعوق انتشارها بين المسلمين من جهة أخرى .

و أما الوسيلة الثانية –التي استخدمها ابن رشد– فهي إظهار احترام الفيلسوف للشرائع عامة و الإسلامية خاصة ، فأكد على أنه يجب على كل إنسان أن ((يُسلم مبادئ الشريعة و أن يُقلّد فيها)) ، لأن مبادئها ((أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلابد أن يُعترف بها مع جهل أسبابها)) .و إذا شك الفيلسوف في مبادئ الشريعة التي نشأ عليها ، أو بتأويل مُناقض للأنبياء–عليهم السلام– و صاد عن سبيلهم ، فمن حق الناس أن يطلقوا عليه اسم الكفر ، و تُوجب عليه الملة التي نشأ فيها عقوبة الكفر[1] .

و قوله هذا هو من باب التضليل و التغليط و الاستهلاك المحلي الجماهيري قاله في كتبه العامة الموجهة لغير الفلاسفة من أهل العلم و العوام . لأن قوله هذا تنقضه و ترده شواهد كثيرة ، أولها إن معظم أصول الفلسفة الأرسطية و فروعها مُخالفة لدين الإسلام صراحة ، في الإلهيات و الطبيعيات و طرق الاستدلال ، كإنكارها للصفات الإلهية، و الأفعال الاختيارية ،و قولها بأزلية العالم ،و أُلوهية العقول المفارقة ، و إنكار يوم المعاد ، فهل الفلسفة التي تقول بذلك يصح أن يُقال : إن أصحابها يحترمون تلك الشريعة ؟ ! ، و ماذا بقي للشريعة بإنكار تلك الأصول و غيرها ؟ ، و هل من ينكر ذلك يُسمى مُسلما ؟ ! .

و الشاهد الثاني مفاده إن قول ابن رشد بأنه يجب على كل إنسان أن يُقلّد الشريعة و يُسلّم لها مبادئها ،و هذا ينطبق على الفيلسوف أيضا ، لأن قوله–أي ابن رشد –هو حكم عام ينطبق على كل إنسان . لكنه في الحقيقة لا ينطبق على ابن رشد و أمثاله ، لأنه هو نفسه نص على وجوب استخدام التأويل الباطني ،و زعم أن الفلاسفة هم الراسخون في العلم ،و أصحاب البرهان و اليقين، الذين لهم القدرة على تأويل الشرع و معرفة معناه الباطني لصرفه عن معناه الظاهري[2] . و من يقول ذلك و يفعله ،و يدعوا إليه و ينتصر له لا يصح أن يُقال عنه : إنه قلّد الشريعة و سلّم لها مبادئها . لأن موقفه من التأويل هو نقض لدعوى التسليم للشريعة و تقليدها . علما بأن الحقيقة هي أن الفلاسفة المشائين –بأصولهم و فروعهم و تأويلاهم– هم حرب على الشريعة قلبا و قالبا ، و ما إغفالهم لها ،و تقريرهم لما يُخالفها ، و و تحريفهم لها بالتأويل ، إلا أدلة دامغة على صحة ما أقول ،و على نقض مزاعم ابن رشد .

و الشاهد الثالث –على نقض زعم ابن رشد– هو أنه قال : إن الشرائع كلها صحيحة عند الفيلسوف ،و عليه أن يختار أفضلها في زمانه[3] . و قوله هذا خطير جدا لأنه هدم لشريعة الإسلام ،و

---

[1] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 337 ، 373 .
[2] سبق توثيق ذلك في الفصل الأول .
[3] ابن رشد : المصدر السابق ، ص: 373 .

نقض لدعوى التسليم لها و احترامها ، و تبجيلها و الالتزام بها من جهة ،و إنكار لصحتها و قداستها و وجوب الإيمان بها من جهة أخرى . لأن شريعة الإسلام نصت صراحة على أنها خاتمة الرسالات السماوية ،و أنها الكلمة الإلهية الأخيرة إلى الإنس و الجن كلهم ، من آمن بها نجا و مصيره إلى جنة الخلد ،و من كفر بها هلك و مصيره إلى جهنم و بئس المهاد . و هذا أمر معروف من دين الإسلام بالضرورة لا يحتاج إلى شواهد و توثيق لإثباته . لكن ابن رشد نقض ذلك بزعمه الباطل لأنه أغفل موقف الشريعة الإسلامية و خُصوصياتها ،و سوى بينها و بين الشرائع الأخرى و جعلها كلها صحيحة !! . و هذا أمر باطل شرعا و عقلا ،و لا يصح أن يصدر عن إنسان يُؤمن بالشريعة ، لأنه نقض لإيمانه بها . لكن الرجل لم يبال بذلك لأن هواه ليس في الشريعة و إنما هو في الفلسفة الأرسطية ،و أما الشريعة فهي كالشرائع الأخرى ، صحت أم لم تصح فالأمر سيان عنده ،و لا يهمه –بالدرجة الأولى– إلا أمر الفلسفة الأرسطية .

لذا وجدناه واقفا حازما مناضلا في دفاعه عن تلك الفلسفة و مُغاليا فيها ، و وصفها بأنها برهان و يقين ،و اعتقد في صاحبها أرسطو العصمة ،و رفعه إلى مرتبة الأنبياء و الملائكة ،و لم يسو بين فلسفته و فلسفات غيره من فلاسفة اليونان ، لأنه يعلم أن الحقيقة لا تتعدد –عندما تتناقض المذاهب– ،و المتمثلة في الفلسفة الأرسطية . لكنه سوى بين الشرائع و جعلها كلها صحيحة رغم تناقضها فيما بينها ،و تناقضها مع فلسفته الأرسطية أيضا و لم يُبال بهذا التناقض الصارخ السافر . فهذا دليل دامغ على أن الرجل–أي ابن رشد– قال ذلك الكلام ذرا للرماد في العيون لإبعاد أو تخفيف معارضة المسلمين له من جهة ، و ليتمكن من الوصول إلى خدمة مذهبيته الأرسطية من جهة أخرى .

و أما الوسيلة الثالثة –التي استخدمها ابن رشد– فهي تقرير و تكريس مبدأ الفصل ،و الوصل ،و التوفيق بين الشريعة و الفلسفة– يعني الأرسطية– ،و ذلك أنه نص على أن كلا منهما حق ،و هما متطابقتان ، و أختان رضيعتان مُصطحبتان بالطبع . و قال أيضا : ((و ذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ ، و واجب على الناظر في تلك الصناعة أن يُسلّم مبادئها ،و لا يعرض لها بنفي و لا بإبطال ...))[1] .

و هو بذلك يكون قد أقر ثلاثة مبادئ ، و كرّسها لخدمة مذهبيته الأرسطية ، أولها مبدأ الفصل بين الشريعة و الفلسفة–يعني بها الأرسطية– ، فكل منهما مُنفصل عن الآخر بذاته و خصائصه ، و على كل منهما أن يعترف بالآخر و يحترمه من دون إقصاء و لا إنكار . و بهذا يكون ابن رشد قد وضع الأساس الفكري للاعتراف بالفلسفة الأرسطية كمذهب مُعترف به في المجتمع الإسلامي .

و أما المبدأ الثاني فهو مبدأ الوصل ، و يعني أن الفصل الذي قرره بين الشريعة و تلك الفلسفة لا يعني وجود انفصال تام بينهما ،و إنما– إلى جانب ذلك– يُوجد اتصال بينهما بمثابة جسر يربطهما ،و

[1] ا: المصدر السابق ، ص: 337 .

هذا واضح و مُستنتج أيضا من عنوان كتابه : فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال . فالاتصال بينهما موجود على أساس مبدأ الانفصال ،و هو ضروري عند ابن رشد ، و بدونه لا يُمكنه القيام بالعملية التي يسعى إلى تحقيقها ، و بناء على هذا الاتصال زعم ابن رشد أن الشريعة و الفلسفة الأرسطية متطابقتان و متوافقتان ،و هذا زعم باطل ، فقد سبق أن بينا أنه لا تطابق و لا توافق بينهما .

و أما المبدأ الثالث فهو مبدأ التوفيق ،و يُشبه المبدأ الثاني من جهة ، و يختلف عنه من جهة أخرى ، لأنه يُوجد فرق واضح بين التوافق و التوفيق ، الأول يعتمد على كشف و إظهار التواصل الموجود بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية ،و هذا هو التوافق . لكن الثاني –أي التوفيق– لا يقوم على كشف اتصال واضح متطابق بينهما ،و إنما يستدعي القيام بعملية توفيقية يُستخدم فيها التأويل الباطني التحريفي للنصوص ، كما فعل ابن رشد في موضوع أزلية العالم و صفات الله تعالى ، حين أخضع نصوصها للتأويل التحريفي لإيجاد توفيق و جمع و تقريب بين الشريعة و الأرسطية في المسائل التي أخضعها للتأويل الباطني الذي هو في حقيقته تلفيق لا توفيق .

و الوسيلة الرابعة هي الاشتداد في نقد المتكلمين و التهجم عليهم ،و تحميلهم مسؤولية إفساد المنهج الشرعي في العقائد[1] . إنه اشتد في انتقادهم و خطّأهم في معظم ما قالوه ،و نسي أو تناسى إخوانه الفلاسفة المشائين الذين بالغ في مدحهم و الرفع من شأنهم ،و سماهم أهل البرهان و اليقين مقابل المتكلمين الجدليين ، و تناسى شناعات و أباطيل و خرافات المشائين الذين أنكروا بها حقائق الدين الثابتة المعروفة من دين الإسلام بالضرورة . علما بأن المتكلمين –على كثرة أخطائهم– فهم أحسن حالا من المشائين بفارق كبير ، فهم يقولون بخلق العالم ،و المعاد الأخروي ،و يثبتون كثيرا من الصفات ، خلاف المشائين الذين لا يقولون بذلك . و قد بالغ ابن رشد في انتقادهم ليُكسر شوكتهم ، و يطرح بديله الفلسفي الأرسطي التحريفي ،و ليس لطرح البديل الشرعي الصحيح .

و الوسيلة الخامسة – التي استخدمها ابن رشد– هي إظهاره الانتصار للشريعة و الحزن عليها بسبب ما أصابها على أيدي المتكلمين و غيرهم[2] ، و هذا ليس من أجل العودة الصحيحة إليها و تنقيتها من تحريفات المتكلمين و الفلاسفة و أباطيلهم ،و إنما من أجل خدمة الأرسطية أساسا ، بناء على العلاقة التي أقامها بين الشريعة و فلسفته الأرسطية . لأنه مع إظهاره لذلك فإنه كثيرا ما كان مُقزما للشريعة و مُهملا لها ،و مُحرفا و مُؤخرا لها ،و ذلك بإغفاله لها و تقرير لما يُخالفها،و إخضاعها للتأويل الباطني المشائي،و عدم حملها كبديل شرعي لكل الأديان و المذاهب و الفلسفات .

---

[1] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 106 . و الكشف ، ص: 103 و ما بعدها ، 172 و ما بعدها .
[2] نفس المصدر ، ص: 125 .

و أما الوسيلة الخامسة– و هي الأخيرة– فتتمثل في استخدام ابن رشد للإسلام وسيلة لخدمة الأرسطية من جهة ، و استخدامها لأرسطة الإسلام و ليس لأسلمتها من جهة أخرى . كإعطاء الشرعية لها باسم الإسلام[1] ،و تبرير بعض عقائدها بالتأويل التحريفي[2] ،و إطلاق أسماء إسلامية على مفاهيم و مبادئ يُونانية ، كتسمية العقول المفارقة بالملائكة .

و يتبين من تلك الوسائل–التي ذكرناها– أنها تندرج ضمن الطرق التي استخدمها ابن رشد في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية القائمة على ثلاثة مبادئ ،و هي : الفصل ، و الوصل ،و التوفيق ، خدمة للأرسطية و دفاعا عنها و نتصارا و نشرا لها . فكانت الشريعة هي الخاسر الأول و الفلسفة الأرسطية هي الراح الأول في مشروع ابن رشد الأرسطي الظلامي .

مواقف أهل العلم من حقيقة عمل ابن رشد في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة :

تباينت آراء أهل العلم في مواقفهم من العملية الفكرية التي قام بها ابن رشد في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية ، أذكر منها اثني عشر موقفا ، أولها موقف الشيخ تقي الدين بن تيمية ،إنه يرى أن ابن رشد سعى إلى الجمع بين الشريعة و الفلسفة لتقريب أصول الفلاسفة إلى طريقة الأنبياء ليُظهر أن أصولهم لا تُخالف الشرائع النبوية ،و إن كان في باطنه يقول : إن ما أخبرت به الرسل لا حقيقة له[3] .

و الموقف الثاني هو للحافظ شمس الدين الذهبي ، إنه وصف عمل الفلاسفة المشائين و منهم ابن رشد ، بأنه سعي للجمع بين الشريعة و فلسفة اليونان ، هو عمل خاطئ ، لأنه لا يمكن الجمع بينهما ، و من رام الجمع بين علوم الأنبياء –عليهم الصلاة و السلام – و علوم الفلاسفة ، فلابد أن يخالف الاثنين ،و من كفّ و مشى خلف ما جاءت به الرسل ، سَلِم له دينه و يقينه . ثم قال : ((و لقد شرّف الله الإسلام و أوضح حججه ،و قطع العذر بالأدلة ، و ما مثل من نصر الإسلام بمذاهب الفلاسفة و الآراء المنطقية ، إلا كمن يغسل الثوب بالبول))[4] .

و قوله هذا صحيح بناه على أساس نظرة موضوعية عميقة لأصول الشريعة و الفلسفة الأرسطية المشائية ،و هو يُوافق ابن تيمية في أن ابن رشد و أصحابه سعوا للجمع بين الشريعة و تلك الفلسفة،و بمعنى آخر أنهم سعوا للتوفيق بنهما انطلاقا من خلفيتهم المذهبية الأرسطية المخالفة للشرع .

---

[1] كالفتوى التي أصدرها بوجوب دراسة كتب الفلسفة .

[2] كتأويل بعض الآيات في قوله بأزلية العالم و أبديته .

[3] ابن تيمية : الصفدية ، ص: 160 ، 237 .

[4] ميزان الاعتدال ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1995، ج5 ص: 173، 174 .و تذكرة الحفاظ ، ط1 ، دار الصميعي ، الرياض، 1415 ، ج1 ص: 205 .و السيّر ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ،ج19 ص: 495 .

و أما الموقف الثالث فهو للباحث مُحَمَّد يوسف موسى ، إنه ذكر أن ابن رشد كانت فيه نزعة شديدة للتوفيق بين الشريعة و الفلسفة ، حتى أنها تُعتبر ((معقد الأصالة و الطرافة في تفكيره الفلسفي))[1] . و نحن لا نوافقه على ما ذهب غليه ، لأن اهتمام ابن رشد بذلك التوفيق ، و تركيزه عليه ، و تحمسه له ، يُعبر في الحقيقة و بالدرجة الأولى عن أزمة فكرية حادة كان يُعاني منها ابن رشد ،و لا يُعبر عن أصالة ولا ظرافة و لا أبداع ، لأن الإنسان السوي الصادق الإيمان بالإسلام بمعناه الصحيح الشامل الكامل لا يحتاج أبدا إلى الفلسفة الأرسطية و اليونانية عامة.و الإنسان الصادق الإيمان بتلك الفلسفة المكتفي بها ، و المنسجم مع نفسه لا يحتاج إلى أن يُوفق بينها و بين شريعة الإسلام ، لأنه موضوعي مع نفسه ،و يعرف أن الجمع بينهما هو تناقص واضح و رفض لهما معا . لكن ابن رشد لم يكن أحد الاثنين ، فهو مع إيمانه القوي بالأرسطية لم يستطع التخلي عن دينه من جهة ،و هو مع إيمانه الضعيف بدينه لم يستطع التخلي عن الأرسطية . فالرجل كان يُعاني من أزمة فكرية نفسية ، أوصلته إلى تأويل الشريعة لتتوافق مع الأرسطية بطريقة تحريفية تلفيقية .

و يرى أيضا أن ابن رشد –في عمليته التوفيقية– لم يغل في التأويل كالمعتزلة ، و لم يُحاول أن ((يجعل من القرآن و الحديث كتابا فلسفيا ، أو لم يُحاول –بتعبير آخر– أن يجد فلسفة أرسطو–الذي عُرف أنه شارحها الأول– في القرآن و الحديث ليكون توفيقا بين الوحي و الفلسفة))[2] .

و تعليقا عليه أقول : أولا إن ابن رشد هو فعلا و حقيقة من الغلاة في التأويل الباطني ،و هذا أمر ثابت لا شك فيه ، و قد ذكرنا نماذج كثيرة من تأويلاته التحريفية لنصوص شرعية تتعلق بأصول الدين ، كتأويله لبعض النصوص المتعلقة بخلق العالم ، و المعاد الأخروي ، و الصفات الإلهية ، و من يصل به الأمر إلى تأويل ذلك فهو من غلاة المؤولين بلا شك ،و إن اختلفت درجة الغلو بين الغلاة .

و ثانيا إن ابن رشد أنطلق –في تفلسفه– من الأرسطية و ليس من الإسلام ، لذا فهو لم يكن في حاجة إلى أن يجد فلسفة أرسطو في الإسلام ، لأنه آمن بها مع مُخالفتها له–أي للإسلام– ،و فصل بينهما ، لكنه كان في حاجة ماسة إلى استخدام الإسلام لخدمة عقيدته و مذهبيته الأرسطية في قضايا معينة تهمه ، فاستخدم بعض عقائد الإسلام –بتأويله لها– لتحقيق ما كان يُريده خدمة للأرسطية . فهو لم يستخدم الإسلام لأسلمة الأرسطية ،و لا لأرسطة الإسلام كله ،و إنما أخذ منه ما يخدمه باستخدام التأويل التحريفي التلفيقي ،و بهذه الطريقة وجد في الإسلام ما يخدم مذهبيته الفلسفية ، لكنه لم يجد فيه فلسفته الأرسطية لأنها لا توجد فيه أصلا .

---

[1] محمد يوسف موسى : بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط ، ط2 ، دار العصر الحديث ، بيروت ، 1988 ، ص: 7 .

[2]

و هو –أي ابن رشد– لو أقام تفلسفه على النقل الصحيح ،و العقل الصريح ، و العلم الصحيح ، لأبدع إبداعا كبيرا ، و تخلّص من أغلال الفلسفة الأرسطية و خرافاتها و ظنياتها ، لكنه لم يكن في مستوى القيام بهذا العمل الهام ،ولا في مستوى الشرع و العقل و العلم .

و ذكر أيضا–أي مُحَمَّد يوسف موسى– أن ابن رشد قال : ((كل نبي فيلسوف))[1] . و قوله هذا يبدوا أنه من آثار العلاقة التي أقامها بين الشريعة و الفلسفة اليونانية التي يرى مُحَمَّد يوسف موسى أنه وُفق فيها[2] . لكن الحقيقة خلاف ذلك ، لأن النبي ليس فيلسوفا و لا باحثا و لا مفكرا و لا عالما ، و إنما هو رسول من الله تعالى اختاره الله من بين البشر و فضّله عليهم بالوحي ، لقوله تعالى : ((قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ وَعلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ))–سورة إبراهيم : 11 – ،و هو في غاية الكمال البشري علما و خلقا ،و علمه لَدُني أتاه الله أياه ، قال تعالى : ((كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاء مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْراً))–سورة طه : 99 – ،و ((فَوَجَدَا عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً))– سورة الكهف : 65 – ، فالنبي صناعة إلهية مباشرة ، خلاف الفيلسوف الذي هو إنسان عادي لا يختلف عن غيره من أهل العلم ، الذين يعتمدون على العقل و الحواس في طلب العلم واكتشافه .و أعماله العلمية ليست مُطلقة الصحة ،و إنما هي نسبية مُحتملة للخطأ و الصواب معا . لذا لا يصح القول : إن كل نبي فيلسوف ، لأن النبي يختلف عنه بالوحي و ما يترتب عن ذلك من صفات و سلوكيات .

و أما الموقف الرابع فهو يخص الباحث مُحَمَّد عمارة الذي يرى أن ابن رشد حرص على أن ((يُوفق ما بين الحكمة و الشريعة من على أرض الفلسفة حتى يأتي التوفيق بفكر فلسفي جديد ويبرأ من داء التنازلات و الحلول الوسط التي تُصاب بها عادة هذه المحاولات))[3] .

و أقول : إن ابن رشد أنطلق في عملية التوفيق المزعومة من مُنطلق الفلسفة الأرسطية المشائية ،و ليس من الفلسفة مُطلقا لأن التفريق بين الأمرين هام جدا و يجب أن لا يغيب عنا . و قد كان ذلك التوفيق نتيجة تأويله الباطني التحريفي للشرع خدمة للأرسطية ، فأرسط النصوص التي أوّلها و جاء بفكر تلفيقي ليس جديدا على المشائين ، فهو على نهجهم ، و قد مارسوه قبله بعدة قرون[4] . علما بأن اتخاذ الفلسفة مُنطلقا له هو أمر مرفوض شرعا و عقلا ، لأن المفروض عليه–كمسلم– أن يتخذ الشريعة مُنطلقا وحيدا لفكره و معيارا له ، فما وافقها –أي الشريعة– قبله و ما خالفها رفضه . لكن ابن رشد قلب الأمر ، فقدم الفلسفة على الشريعة الإسلامية و أحط من مكانتها بهذا الذي قام به ،و هذا

---

[1] نفس المرجع ، ص: 108 .

[2] نفس المرجع ، ص: 226 .

[3] محمد عمارة : المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد ، ص: 15 .

[4] سيأتي توثيق ذلك لاحقا .

خلاف ما أراد أن يمدحه به مُحَمَّد عمارة عندما قال : ((و يبرأ من داء التنازلات ...)) ،و أليس هذا من أكبر التنازلات ؟ ! . إن عمله هذا هو حط من قيمة الشريعة ،و تقدم بين يدي الله و رسوله ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ))-سورة الحجرات : 1- .

لكنه- أي الباحث مُحَمَّد عمارة - يبدو أنه غيّر موقفه بعض الشيء عندما قال : إن ابن رشد وفّق بين الحكمة و الشريعة انطلاقا من أن الله هو مصدر الكتاب و الحكمة من دون أن يحل ((الفلسفة العقلية محل الشريعة الإلهية -كما يصنع الماديون الغربيون- و لا يجعلهما متجاورتين و منفصلتين . و إنما يُؤسس الفكر عليهما معا ، بعد التوفيق بينهما و المؤخاة بينهما))[1] .

و أقول : إن حقيقة موقف ابن رشد من الشريعة و الفلسفة ليس هو إحلال أحدهما محل الآخر ،و إنما هو الفصل بينهما ككيانين مُستقلين من جهة ، و مد جسر الاتصال بينهما من جهة ثانية ، و التوفيق بينهما في مواضع مُعينة بواسطة التأويل الباطني التحريفي من جهة ثالثة ، مع عدم التسوية بينهما في المكانة و الأفضلية من جهة رابعة . لأن الرجل-أي ابن رشد- عندما فصل بينهمل ككيانين مُستقلين فإنه لم يسو بينهما في المكانة ، فقدم الأرسطية على الشرع ،و جعلها هي الأصل و المنطلق، و المحك و المعيار لفكره ، فما وفقها قبله ،و ما خالفها رفضه و أغفله أو أوّله إن كان من الشرع و أراد تأويله .

و لا يصح قوله بأن ابن رشد أسس فكره عليهما معا ، لأن الأصل الذي يجمعهما هو التناقض و هو لا يُمكنه من تأسيس ما ادعاه مُحَمَّد عمارة ، لذا فابن رشد تصرف مع هذا التناقض بعملياته الثلاث : الفصل ، و الوصل ،و التوفيق التأويلي الباطني التحريفي ، فأقام فكره على الأرسطية أولا ، ثم على الفكر المؤوّل الذي هو أرسطي الروح شرعي الشكل ثانيا . مع إغفاله لقسم كبير من الشريعة كأنه غير موجود ،و مخالفة قسم آخر في مواضع كثيرة[2] .

و إنه من المغالطة و الجريمة أيضا قوله : إن ابن رشد وفّق بين الكتاب و الحمكة بدعوى أن الله مصدرهما . فهذا مُنكر و تغليط و تلبيس على القراء ، لأن الحكمة التي قصدها ابن رشد ليست الحكمة التي يدعو إليها الشرع و العقل الفطري و العلم الصحيح ،و إنما هي الفلسفة الأرسطية الظلامية الزائفة التي ليس فيها من الحكمة الصحيحة إلا القليل ،و المليئة بالأخطاء و الأباطيل، و الظنون و الأهواء ، و الشركيات و الخرافات . فابن رشد لم يُوفّق بين الإسلام و الحكمة الشرعية و إنما سعى للتوفيق بين مواضيع إسلامية و الفلسفة الأرسطية- المسماة زورا بالحكمة- انطلاقا من أرسطيته التي ملكت عليه قلبه و عقله و حواسه .

[1] محمد عمارة : الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب و الإسلام ، مجلة إسلامية المعرفة ، العدد الثاني ، موقع المجلة على الأنترنت .
[2] ك ما ذكرناه سبق توثيقه .

و أما الموقف الخامس فيتعلق بالرشدي المعروف مُحَّد عاطف العراقي ، فهو يرى أن ابن رشد حاول الجمع بين الدين و الفلسفة انطلاقا من ((إيمانه بمبدأ التأويل أو الاجتهاد في فهم النص))[1] .

و تعقيبا عليه أقول : إن حقيقة محاولة ابن رشد هي السعي لإيجاد نوع محدود من التوفيق بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية تحديدا ،و ليس بينها و بين الفلسفة مُطلقا . و هي محاولة أساسها إيمانه بالأرسطية أولا و أخيرا ،و ليس حكاية الجمع إلا وسيلة لتأويل النصوص الشرعية– التي يُريدها– خدمة لأرسطيته . و هذا التأويل التحريفي الذي مارسه ليس اجتهادا و لا ممارسة في القراءة الصحيحة للنصوص الشرعية ،وإنما هو اجتهاد في التأويل الباطني التحريفي لتلك النصوص . فهذه هي الحقيقة التي يجب أن لا تغيب عنا ، لأن ما قاله عاطف العراقي هو نوع من التغليط و التلبيس على القراء .

و الموقف السادس هو للباحث مُحَّد المصباحي ، فهو يرى أن دعوة ابن رشد كانت تدعو إلى وحدة الفلسفة و الشريعة[2] . و قوله هذا غير صحيح ، لأن ابن رشد كان شديد الحرص على استقلالية الفلسفة الأرسطية و انفصالها عن الشريعة ، مع احترام كل منهما للآخر ،و مد جسر الاتصال بينهما في نقاط معينة و محدودة لحماية استقلالية تلك الفلسفة ،و استخدام الإسلام وسيلة لتكريس ذلك الفصل و الوصل و التوفيق المزعوم . فالرجل كان شديد الغيرة على الأرسطية حتى اعتقد فيها العصمة و قدّمها على الشريعة ،و أوّل الشرع من أجلها ! . فهو لم يكن يدعوا إلى وحدة الفلسفة الأرسطية و الشريعة على ما ذهب إليه مُحَّد المصباحي ، و إنما كان يدعو إلى الفصل و الاتصال و التوفيق انطلاقا من الأرسطية لا الشريعة ،و هذا ما أشار إليه المِصباحي نفسه عندما ذكر أن ابن رشد كان يرمي من مشروعه الفكري البقاء في ((الأفق الأرسطي بوصفه الأفق النهائي لتاريخ الفلسفة))[3] . و مشروعه هذا دليل دامغ على أن ابن رشد لم يكن يدعو إلى وحدة الفلسفة و الشريعة ، لأن مشروعه الفكري هذا مُناقض للشريعة ،و كل منهما لا يقبل الآخر ، فكيف تتم هذه الوحدة المزعومة ؟ . و عنوان كتابه : فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال ، فهذا شاهد قوي جدا على أن الرجل فصل بينهما و مدّ بينهما جسورا ،و لم يكن يدعو إلى وحدة الفلسفة و الشريعة .

و أما الموقف السابع فهو للباحث أوليفر ليمان الذي يرى أن ابن رشد –في كتابه فصل المقال– لم يدلل على أن الفلسفة أعلى مرتبة من الدين ، و لا أن الفلاسفة أعلى مرتبة من علماء الكلام .[4] و قوله غير صحيح ، لأنه أولا أن ابن رشد نصّ فعلا على أن الفلسفة أعلى مرتبة من الشريعة بدليل الشاهدين الآتيين : أولهما إنه سوى بينهما في المرتبة عندما جعلهما أختين رضيعتين مصطحبتين بالطبع ،و متآخيتين بالجوهر و الغريزة . و هذه تسوية باطلة شرعا و عقلا ، لأن الشريعة الإسلامية شرع إلهي

[1] عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد ، ص: 132 .
[2] محمد المصباحي : الوجه الآخر لحداثة ابن رشد ، ص: 132 .
[3] نفس المرجع ، ص: 133 .
[4] مراد وهبة و منى أبو ستة : ابن رشد و التنوير ، ص: 53 .

لا يصح أبدا تسويتها بأي دين أو مذهب آخر ، و هذه التسوية هي حط من قيمة الشريعة ،و تأخير لها . فعمله هذا هو جريمة في حق الشريعة و طعن فيها ،و تقدم بين يديّ الله و رسوله ،و الله تعالى يقول: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ))–سورة الحجرات : 1 – ، فهذه التسوية هي نوع من أنواع التقدم بين يدي الله و رسوله، و من ثمّ تقديم الفلسفة الأرسطية على شريعة الله تعالى .

و الشاهد الثاني هو أنه–أي ابن رشد– في ممارسته للتأويل الباطني التحريفي أوّل النصوص الشرعية لتوافق الأرسطية و لم يُؤوّل الأرسطية لتوافق الشريعة ، فهو أرسط جانبا من الإسلام خدمة للأرسطية ،و لم يُؤسلم الأرسطية من أجل الإسلام . فالأصل عنده هو الأرسطية و ليس الشريعة ،و هذا حط من قيمتها و تقديم للأرسطية عليها .

و ثانيا إن ابن رشد نصّ صراحة –في كتابه فصل المقال– على أن الفلاسفة أعلى مرتبة من المتكلمين و من باقي طوائف أهل العلم . فجعل الفلاسفة أهل البرهان و اليقين الراسخين في العلم ،و جعل المتكلمين من أهل الجدل و ألحقهم بالجمهور و الخطابيين . أليس هذا هو استعلاء على المتكلمين ،و إهانة لهم ، و تعالم عليهم ؟ ! .

و الموقف الثامن هو للباحث ألفرد إيفري ، إنه يرى أن ابن رشد –في كتابه فصل المقال– جعل الفلسفة أعلى ((مقاما من الشريعة لأن الفقيه يشتغل بقياس يستند إلى الظن، أما الفيلسوف فيبدأ من مقدمات ضرورية ، و لهذا فقياسه يستند إلى اليقين))[1] . و رأيه هذا صحيح ، و الشاهد[2] الذي ذكره يُثبت ما ذهب إليه. و يزيده قوة و توضيحا ما قلناه في ردنا على الباحث أوليفر ليمان .

و أما الموقف التاسع فيخص الباحث مُحَمَّد عابد الجابري الذي يرى أن جميع الباحثين انساقوا مع ((الدعوى القائلة : إن ابن رشد يُوفق بين الدين و الفلسفة في هذه المؤلفات –أي الفصل ، و الكشف ،و التهافت– ،و الحق أن مقصد ابن رشد كان شيئا آخر : إنه يُؤكد فعلا على توافق و عدم تعارض الشريعة الإسلامية مع الفلسفة – و هذا غير التوفيق– ،و لكنه يُركّز على قضية أساسية عنده ، و هي أن التعارض قائم فعلا بين الخطاب البرهاني الذي تعتمده الفلسفة ،و الخطاب الجدلي السوفسطائي الذي اعتمدته الفرق الكلامية ، التي لم يكن هدفها بناء الحقيقة ،و إنما التأثير في الخصم و هدم آرائه و معتقداته .و هذا أدى إلى تشتت شمل الأمة و الملة ،و إلحاق الأذى بالشريعة و الحكمة))[3] .

و تعقيبا عليه أقول : أولا إن مقصد ابن رشد الأساسي –من تأليفه لتلك الكتب– هو تقرير ثلاثة مبادئ أساسية هي : مبدأ الفصل ،و مبدأ الوصل ، و مبدأ التوفيق بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية ،و هذا أمر سبق تبيانه و مناقشته ،و الرد –من خلاله– على ابن رشد فيما ذهب غليه .

---

[1] نفس المرجع ، ص: 65 .
[2] سبق أن ناقشنا دعوى ابن رشد في أن قياس الفقيه ظني و قياس الفيلسوف يقيني ، و بينا الحقيقة في هذه القضية ، في الفصل الخامس .
[3] ابن رشد : فصل المقال ، تقديم محمد عابد الجابري ، ص: 7-8 .

و أما قوله–أي الجابري–بأن ابن رشد أكد على التوافق ،و هو حلاف التوفيق ، فإن الحقيقة ليست كذلك ،و إنما هي في أن ابن رشد كما أكد على التطابق و التوافق على أساس مبدأ الوصل ، فإنه أكد أيضا على عملية التوفيق و مارسها بناء على مبدأ التأويل الباطني التحريفي .

و ثانيا إن الحقيقة الثابتة الشرعية و التاريخية هي أن التعارض لم يكن قائما بين خطاب المتكلمين و خطاب الفلاسفة و إنما كان قائما أساسا بسبب التناقض العميق بين الشريعة و الفلسفة اليونانية ،و هو –أي التناقض– الذي أجبر ابن رشد على التأكيد على مبادئه الثلاثة التي ذكرناها سابقا ،و ممارسته للتأويل الباطني من خلال تلك المبادئ . و لو كان التوافق قائما بينهما حقيقة ، لما استخدم ابن رشد ذلك التأويل أصلا . لأن التوافق هو تساوٍ و تطابق بين شيئين ، فلوكانا –أي الشريعة و الفلسفة– متطابقتين لكانا حقيقة واحدة ،و ما احتاج أصلا إلى التأويل الباطني التحريفي أصلا ، لكن الواقع خلاف ذلك تماما .

و ثالثا إن قوله–أي الجابري– بأن الفِرق الكلامية لم يكن هدفها الحقيقة ،و إنما كان هدفها الانتصار لمذاهبها ، فهو اتهام لا يصح على إطلاقه ، لأنه إن صدق على بعضهم فلا يصدق عليهم جميعا . علما بأن كل الفرق تقول : إن هدفها الحقيقة ،و لا نعلم فرقة منهم أنها قالت خلاف ذلك . علما بأن الانتصار للمذهب ليس عيبا ،و لا هو طعنا في النوايا بالضرورة ، لأن انتصارها هذا قد يكون طلبا للحقيقة من خلالها–أي المذاهب– . لذا فلا تصح هذه المزايدة عليهم و تنزيه الفلاسفة من التهم الموجهة للمتكلمين ، لأن الفلاسفة أنفسهم تعصبوا لأفكارهم و دافعوا عنها و انتصروا لها بكل ما يملكون من جدل و ظنون، و براهين و أساطير ، و هذا عمل مارسه ابن رشد نفسه بغلو و تعصب ،و قد سبق بيانه و توثيقه .

و رابعا عن اتهام الفِرق الكلامية بتشتيت شمل الأمة و الملة ،و إلحاق الأذي بالشريعة ، هو اتهام لا يصدق على كل الفرق الكلامية ،و ليس خاصا بالمتكلمين فقط . فكل الفرق الإسلامية تتحمل نصيبا مما حل بهذه الأمة بنسب متفاوتة ، منها طائفة الفلاسفة التي ساهمت في تمزيق الأمة فكريا و مذهبيا ، و جرّت عليها كوارث فكرية و سلوكية كثيرة بما أدخلته عليها من أباطيل اليونان و ضلالاتهم و شركياتهم و خرافاتهم باسم الفلسفة . و الدليل الدامغ على ما قلناه يتمثل في ابن رشد و فكره ، فهو نموذج لما جناه هؤلاء على الإسلام و المسلمين،وكل انتقاداتنا المذكورة في كتابنا هذا هي شاهد على ذلك .

و أما الموقف العاشر فصاحبته الباحثة زينب مُحَمَّد الخضيري ، إنها ترى أن ابن رشد كانت له نظرة عقلانية للدين في موقفه من التوفيق بين الفلسفة و الدين[1] . و قولها هذا لا يصح ، لأنه ليس من العقلانية السعي للتوفيق بين الشريعة و الفلسفة – أي الأرسطية– لأن كلا منهما مخالف للآخر في

[1] زينب الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص: 134 .

أصوله و معظم فروعه . و عليه فليس من العقلانية في شيء التوفيق بين الحق و الباطل ،و لا بين المتناقضين ،و لا بين التوحيد و الشرك ،و لا بين كلام الله و ظنون البشر و أساطيرهم . لذا فإن العمل الذي قام به ابن رشد – في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية– ليس عقلانية و إنما هو تحريف و تلفيق ،و اعتداء على الدين و العقل ،و تلاعب بالشرع و حط من مكانته ، و تقديم لفلسفة اليونان على شريعة الرحمن .

و أما إذا جارينا الباحثة زينب الخضيري و سمينا عمل ابن رشد بأنه عقلانية ، فإننا نقول : إن العقلانية نوعان ، هما : عقلانية قائمة على الشرع الحكيم ،و العقل الصريح ،و العلم الصحيح . و الثانية هي عقلانية تقوم على الأهواء و الظنون ، و التحريفات و التخريفات ، و قليل من الصواب . و هذا النوع هو الذي ينطبق على عقلانية ابن رشد في توفيقه المزعوم بين الشريعة و الفلسفة . فهي عقلانية أرسطية تحريفية مُتعصبة نفعية تهدف إلى خدمة الأرسطية أساسا علىحساب الشريعة!، فشاتان بين العقلانيتين !! .

و الموقف الحادي عشر هو للباحث بركات مُحمَّد ، إنه يرى أن لابن رشد منهجا ((رائدا و متميزا في تصوّره العلاقة بين الدين و الفلسفة ... فقد أسس هذا المنهج على مبدأ ثابت ،و هو ضرورة الفصل التام بين عالم الغيب و عالم الشهادة ، فصلا جذريا أساسه أن لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهريا عن طبيعة الآخر)) . ثم ذكر أن ابن رشد يرى أنه لا يصح دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة أو العكس . و هذا غير ممكن إلا بالتضحية إما بأصول الدين و مبادئه ، و إما بأصول الفلسفة و مبادئها[1] .

و أقول : إن ابن رشد لم يفصل فصلا تاما و جذريا في تصوّره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة ، و إنما أكد على ثلاثة مبادئ تقوم عليها تلك العلاقة ،و هي –أي المبادئ– : الفصل و الوصل و التوفيق ، و هو قد نصّ صراحة على مطابقة كل منهما للآخر . و ممارسته للتأويل الباطني بتوسع ،و تأكيده عليه و اهتمامه به دليل قوي على أنه لم يكن موقفه هو الفصل الجذري التام بينهما ، و كتابه فصل المقال شاهد على ذلك . فالرجل–أي ابن رشد – ما كان يرى الفصل التام و عدم دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة و العكس ، فلو قلنا ذلك لانهارت أعمال ابن رشد في موضوع التطابق و التوفيق و التأويل الباطني ،و قد خصص لها بعض كتبه . و هو أيضا لم يكن يفصل بين عالم الغيب و عالم الشهادة بالطريقة التي ذكرها الباحث بركات مُحمَّد مراد ، فقد جمع بينهما في مواضع كثيرة من كتبه الفلسفية ، ككتاب تلخيص ما بعد الطبيعة ، و الآثار العلوية ، و تلخيص السماء و العالم ،و هذه الطريقة هي نفسها طريقة أرسطو الذي تكلم عن عالمي الغيب و الشهادة في كتابه الطبيعة .

---

[1] بركات محمد مراد : تاملات في فلسفة ابن رشد ، ط 1 ، المصدر لخدمات الطباعة ، القاهرة ، 1988 ، ص: 160 .

و أما الموقف الأخير –أي الثاني عشر- ، فهو للباحث محمود حمدي زقزوق ، ذكر أن ابن رشد كان على اقتناع بعدم وجود تناقض بين الحقيقتين الفلسفية و الدينية ،و لم ينتقص من إحدى الحقيقتين لحساب الأخرى ، و ظلت العلاقة بينهما ((علاقة متزنة ترتفع فيها كل التناقضات)) ،و تدل نُصوصه في الفصل ، و الكشف ، و التهافت ، على أنه لم يُحاول إعلاء ((الفلسفة على الدين و العكس ، بل حاول بيان ما بين الشريعة و الحكمة من اتفاق و اتساق ، و بالتالي بيان أنه لا تناقض بينهما البتة))[1] .

و قوله هذا غير صحيح في معظمه ، و قد سبق الرد عليه فيما تقدم من الرد على بعض الباحثين السابقين ، لكننا نقول : إن القول بوجود حقيقتين فلسفية و دينية ، هو تناقض صارخ ، لأن الحقيقة لا تتعدد ، و إن اختلقت طرق الوصول إليها ،و زوايا النظر إليها ، لكن الحقيقة في ذاتها واحدة لا تتعدد . و التناقض بين الفلسفة الأرسطية –التي يُؤمن بها ابن رشد- و الشريعة موجود فعلا و حقيقة ، و هو الذي جعل ابن رشد يطرح حكاية التطابق و التوفيق ، محاولة منه لإزالته ، أو التخفيف منه ، أو إخفائه خدمة لأرسطيته التي هي خليط من الحقائق و الأباطيل ،و الظنون و الخرافات .

و أما قوله بأن ابن رشد لم يُحاول إعلاء الفلسفة على الدين و العكس ، فهو-أي ابن رشد- ليس أنه لم يُحاول فقط ،و إنما أقره قولا و ممارسة عندما أكد على مبدأ الفصل ،و الوصل ،و التوفيق ، و هذه المبادئ هي التي بواسطتها أعطى مكانة للفلسفة المشائية جعلتها ندا للشريعة من جهة ،و أصلا و معيارا و حَكَما في النظر إلى الشريعة من جهة ثانية ، مما يعني أنه جعل الشريعة تابعة للأرسطية المشائية من جهة ثالثة . و عمله هذا هو في الحقيقة حط من قيمة الشريعة و مكانتها ، و إعلاء من شأن الأرسطية الشركية و تقديم لها على الشرع .

و أما قوله بأن الحقيقتين الدينية و الفلسفية هما وجهان لعملة واحدة[2] . فهو لا يصح ، لأن معناه أن الحقيقتين هما وجهان لحقيقة واحدة ،و هذا باطل شرعا و عقلا. لأنه لا يصح أن نقول : إن الشريعة هي الفلسفة المشائية ،و لا الفلسفة المشائية هي الفلسفة ،و إن كلا منهما يُغني عن الآخر . لأن الواقع شاهد على بطلان ذلك ، فهما ليستا متطابقتين ،ولا متوافقتين ، ولا متساويتين ،و من ثمّ فهما ليستا وجهان لعملة واحدة من جهة ،و ليستا حقيقتين منفصلتين من جهة ثانية . لأن الشريعة حق كله ،و تلك الفلسفة خليط من الحقائق و الأباطيل ،و الظنون و الخرافات .

و ختاما- لما ذكرناه يتبين أن ابن رشد –في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة- نصّ على ثلاثة مبادئ ، هي : الفصل ، و الوصل ، و التوفيق ، و قد أكد عليها و طبّقها في تقريره لتلك العلاقة ،و تقديمه للأرسطية على الشريعة الإسلامية .

---

[1] محمود حمدي زقزوق : الدين و الفلسفة ، ص: 61، 68 ، 69 .
[2] نفس المرجع ، ص: 70 .

رابعا : أسباب تقريره لتلك العلاقة و أهدافه منها ،و تقييمنا له :

تبين مما سبق أن ابن رشد أقام العلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية على ثلاثة مبادئ ، هي : الفصل ، و الوصل ،و التوفيق ، فما هي أسباب إقدامه على ذلك ؟ ، إنه فعل ذلك لسببين رئيسيين ، أولهما التناقض القائم بين شريعة الإسلام و الفلسفة الأرسطية ،و هذا التناقض يمنع الجمع بينهما ، فكان على ابن رشد أن يبحث عن طريقة أو وسيلة للتقريب بينهما ما أمكن .

و السب الثاني هو إيمان ابن رشد بالأرسطية و الإسلام ، فأوجد هذا في نفسه تناقضا داخليا ،و ولّد فيه أزمة نفسية و فكرية . و هو لم يكن قادرا على أن يتخلى عن أحدهما و يُضحي به ، أو أنه لم يكن يُريد فعل ذلك ، لأن إيمانه بهما لم يكن في درجة واحدة ،و لا إيمانه بأحدهما كان كاملا تاما بحيث يُلغي الآخر و يُسقطه نهائيا . و هو لو آمن بالأرسطية وحدها ما احتاج أبدا إلى التوفيق بينها و بين الشريعة ، لأن التناقض لا يُوجد في هذه الحالة . و لو آمن بالإسلام وحده ما احتاج أبدا إلى حكاية التوفيق بينه و بين الأرسطية لأن التناقض لا يُوجد في هذه الحالة أيضا . علما بأن إيمانه بالأرسطية كان أقوى بكثير من إيمانه بالشريعة ، بدليل أنه سوى بينهما في المكانة وحق الوجود أولا ،و اتخذ الأرسطية منطلقا و معيارا فكريا له ثانيا ،و أوّل الشريعة تأويلا باطنيا تحريفيا لتتوافق مع الأرسطية ثالثا ،و حرص على أرسطة الإسلام و لم يحرص على أسلمة الأرسطية رابعا .

فهذه الحالة أوجدت في نفسه –أي ابن رشد– اضطرابا نفسيا و فكريا بسبب التناقض القائم بين الشريعة و الأرسطية من جهة ،و إيمانه –غير المتساوي– بهما من جهة أخرى . فأصبح من الضروري على ابن رشد البحث عن مخرج لأزمته النفسية و الفكرية ، فطرح نظرته في العلاقة بين الشريعة و الأرسطية التي سبق شرحها و مناقشتها فيما تقدم من هذا الفصل .

و أما أهدافه من تلك العملية ، فيظهر أن أهمها خمسة ، أولها إيجاد مخرج شكلي تلفيقي للتناقض الذي هو فيه ،و ليس إزالته كلية ، لأن هذه الإزالة لا تتم إلا بأحد أمرين ، الأول تمسكه بالإسلام وحده ، و التخلّص من الأرسطية و رميها بعيدا ، و ثانيهما التخلي عن الإسلام و تمسّكه بالأرسطية وحدها . لكن الرجل لم يكن مستعدا للأخذ بأحد هذيّن الحليّن ، و اكتفى بالمخرج الشكلي التلفيقي المزدوج الخطاب ، في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الأرسطية .

و الهدف الثاني هو إيجاد فتوى فقهية لإعطاء شرعية للفلسفة اليونانية عامة و الأرسطية المشائية خاصة ، و ضمان لها مكانة مُعترف بها في المجتمع ، لحمايتها من خُصومها و التخفيف من رفض المجتمع الإسلامي لها على الأقل .

و الثالث هو السعي لإيجاد حلول للمشاكل و القضايا الفكرية المشتركة بين الفلسفة و الشريعة ، كمسألة خلق العالم ، و الصفات الإلهية ،و المعاد الأخروي ،و ذلك باستخدام التأويل الباطني التحريفي في التعامل مع النصوص الشرعية لتساير الفلسفة الأرسطية و لو بالتلفيق و التحريف .

و الهدف الرابع هو السعي لإيجاد أرضية فكرية مُشتركة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية تكون قاسما مُشتركا بينهما ، بدعوى التطابق و التوافق و التوفيق ، يتم من خلاله تفاعلهما الفكري باستخدام مختلف الوسائل الممكنة ، كالتأويل الباطني التحريفي الذي هو الأساس الذي أقام عليه ابن رشد العلاقة بين الشريعة و الفلسفة .

و آخرها- أي الهدف الخامس- هو السعي لنشر الفلسفة اليونانية عامة و المشائية خاصة بين المسلمين ، عن طريق إعادة نشر تراثها الفكري بالشروح و التلخيصات و المجاميع . و هو قد برع في ذلك و تفرّغ له ،و أمضي سنوات طويلة من حياته من أجل مشروعه هذا .

تلك هي أهم الأهداف التي يبدو أن ابن رشد كان يرجوها و يسعى إلى تحقيقها من خلال نظرته إلى العلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية المشائية ، فهل نجح فيما قام به ؟ .

أولا إن ما قام به ابن رشد من الناحية الفكرية و التاريخية لم يكن عملا جديدا ، فقد سبقه إليه إخوانه المشاؤون في قولهم بالتوفيق بين الشريعة و الفلسفة الذي أقاموه على التحريفات و التلفيقات ، و منهم : يعقوب الكندي، و أبو نصر الفارابي ، و أبو علي بن سينا[1] .

كما أن تلك العملية- التي قام بها- هي عملية باطلة شرعا و عقلا ، لأن شريعة الإسلام دين إلهي توحيدي كامل شامل قائم بذاته ، يتناقض مع الفلسفة المشائية تناقضا أساسيا ، التي هي مذهب بشري قائم على الظنون و الشركيات ،و الخرافات و الأباطيل ،و الأهواء و الضلالات . فلا مجال للمقارنة و لا للتوفيق بينهما، فشريعة الإسلام لا تقبل المنافسة ،و لا المزاحمة ، و لا مساواتها بغيرها ،ولا التقدم عليها .

و تلك العملية هي ظاهرة البطلان ، لأنه لا يمكن إيجاد تطابق و توافق بين الشريعة و تلك الفلسفة بسبب التناقض القائم بينهما ،و من ثمّ فهما لا يجتمعان . و أما حكاية التوفيق و التقريب بينهما ،و أنهما أختان رضيعتان مُصطحبتان بالطبع ، فهي عملية تلفيقية تحريفية تهدف إلى تحقيق مكاسب مذهبية أرسطية مُسطرة سلفا من جهة ،و ذر الرماد في عيون الناس لتضليلهم و تغليطهم ، و التدليس عليهم من جهة ثانية . فهي عملية فاشلة تفتقد إلى الدليل الصحيح شرعا و عقلا ، أقامها ابن رشد على التحريف و التلفيق و التلبيس على القراء .

و أما مصيرها من الناحية العملية ، فإن الأمر يختلف عن الناحية النظرية الفكرية ، فهي قد حققت نجاحات كبيرة من حيث التأثير و الانتشار بين طوائف أهل في العالمين المسيحي و الإسلامي خلال العصر الحديث ، فكان من آثار ذلك ظهور ما يُعرف بالرشدية و الرشديين . لكن هذه النجاحات لا تُعبر عن صواب النظرية و صحتها ، فقد سبق أن بينا بطلانها ،و إنما تُعبر عن وجود أرضية مناسبة

---

[1] ابن تيمية : مجموع الفتاوى ج 9 ص: 135-136 ، ج 10 ص: 402 .

لانتشارها ، عندما وجدت من يتقبلها بين كثير من اللادينيين و العلمانيين ،و بعض الإسلاميين الذين التبس عليهم الأمر ، أو نظروا إليه من زاوية أخرى .

و ختاما لهذا الفصل- و هو السادس- يتبين أن ابن رشد -في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة- لم يكن موفقا فيها شرعا و لا عقلا . لأن العملية بكاملها لم تكن قابلة للتحقيق ، لأنه أقامها على الجمع بين المتناقضين ،و هذا مُحال . فجاءت محاولته هذه شكلية سطحية تحريفية تلفيقية ، لم تصمد أمام المناقشة العلمية و انهارت بسهولة .

و أتضح أيضا أن ابن رشد -في قيامه بتلك العملية- كان يرمي إلى التخلص من التناقض القائم بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية من جهة ،و التخلّص من تناقضه الداخلي لجمعه بين الإيمان بالأرسطية و دين الإسلام من جهة ثانية . فكان يُعاني من أزمة فكرية و نفسية جعلته يسعى جاهدا للتخلّص منها ، فطرح نظرته في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة أملا منه في أن يجد مخرجا مناسبا لأزمته الداخلية أولا ،و أن يُحقق مكاسب مذهبية أرسطية ثانيا . فارتكب بذلك جريمة نكراء في حق دين الإسلام و أهله عندما قدّم الأرسطية على الشريعة من جهة ،و قدّم برهان الفلاسفة الأرسطيين على برهان فقهاء الإسلام من جهة أخرى .

....

الفصل السابع

خصائص فكر ابن رشد و تراثه العلمي

أولا : الخصائص العامة لفكر ابن رشد .

ثانيا : نظرة نقدية عامة في تراث ابن رشد العلمي

....

خصائص فكر ابن رشد و تراثه العلمي

تميّز فكر ابن رشد الحفيد و تراثه العلمي بخصائص عامة ، نستنتج معظمها مما ذكرناه في كتابنا هذا ، من دون أن نُعيد توثيقها هنا . فنبدأ أولا بخصائص فكره ، ثم نثني بقراءة نقدية عامة لتراثه العلمي .

أولا : الخصائص العامة لفكر ابن رشد :

بالنسبة لخصائص فكره و فلسفته، فسنذكر منها ثماني عشرة خاصية نوردها بطريقة استفهامية إن شاء الله تعالى . أولها : هل فلسفة ابن رشد فلسفة إسلامية ، أم عربية ، أم أرسطية مشائية ، أم هي خليط من ذلك ؟ .

هي عند كثير من الباحثين المعاصرين فلسفة إسلامية ، فالباحث مُحَمَّد عمارة يرى أن فلسفة ابن رشد إسلامية ، لكن دعاة التنوير المادي الغربي يُحاولون اغتيال إسلامية فلسفته[1] .و وصفها المؤرخ عمر فروخ بأنها نور من أنوار الفلسفة الإسلامية[2] . و ذهب الباحث بركات مُحَمَّد مراد إلى القول بأن لابن رشد فلسفة إسلامية أصيلة خالصة[3] . و يرى الباحث مُحَمَّد يوسف موسى أن ابن رشد هو أكبر ممثل و نصير للفلسفة الإسلامية[4] .

---

[1] محمد عمارة : الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب و الإسلام ، مجلة إسلامية المعرفة ، العدد 02، على موقع المجلة في الأنترنت .

[2] عمر فروخ : عبقرية العرب في العلم و الفلسفة ، ص: 157 .

[3] بركات محمد مراد : تأملات في فلسفة ابن رشد ، ص: 23 .

[4] محمد يوسف موسى : بين الدين و الفلسفة ، ص: 227 .

و أما الباحثان إرنست رينان و مُحَّد عاطف العراقي فلهما وجهة نظر متقاربة ، فيرى الأول أن فلسفة ابن رشد هي فلسفة أرسطية عربية ،و ذلك أن التراث الأرسطي قد أنهى الإسلام ،و حل محله في الفلسفة العربية، على نحو ما هو واضح في فلسفة ابن رشد[1] .

و يرى الثاني أن فلسفة ابن رشد هي فلسفة عربية ، كقولنا : فلسفة فرنسية و ألمانية .و أنكر أن تكون فلسفة ابن رشد إسلامية ، لأن صاحبها كان ((يُقدم أفكاره بصرف النظر عن مدى اتفاقها أو اختلافها مع الدين ، و هكذا فعل الفلاسفة . فلماذا إذن نطلق على فلسفاتهم أنها فلسفات إسلامية ؟))[2] .

و تعقيبا عليهم أقول : أولا إن ما قاله الباحث مُحَّد عمارة هو دفاع غير صحيح في معظمه ، لأن الغربيين الذين استخدموا فكر ابن رشد لخدمة أفكارهم لم ينطلقوا من فراغ ، و إنما وجدوا الأرضية الفكرية مهيأة و واضحة في فكر ابن رشد الأرسطي المشائي ، فأخذوا من فكره ما اتفق مع فكرهم في الأصول و الفروع ،و لم يغتالوا فلسفته– التي سماه مُحَّد عمارة بأنها إسلامية– ، لأن فلسفته التي وظّفوها لصالحهم لم تكن إسلامية أصلا ، فكيف يغتالونها و هي لم تُوجد أصلا ؟ ! . و الحقيقة هي أن ابن رشد هو الذي جنى على فكره بتبنيه للأرسطية مذهبا فلسفيا له ، حتى أنه أرسط جانبا من الإسلام من أجلها . فهل فلسفة هذا حالها يصح أن يُقال فيها : إنها إسلامية تعرّضت للاغتيال ؟ ! .

و أما ما ذهب إليه الباحث عمر فروخ ، فهو غير صحيح في معظمه أيضا ، لأن فلسفة ابن رشد ليست نورا ،و لا هي إسلامية ، و إنما هي فلسفة أرسطية مشائية خليط من الحقائق و الأباطيل ،و الخرافات و الأهواء ،و قد سبق أن أثبتنا ذلك بشواهد كثيرة جدا . و النور الموجود فيها قليل جدا بالمقارنة إلى ظلامها الدامس الكثيف الكثير .

و أما رأي الباحث بركات مُحَّد مراد فهو لا يصح ، و مُبالغ فيه جدا . لأن كل من يُطالع فلسفة ابن رشد بحياد و موضوعية و شمولية يُدرك –بلا شك– أنها ليست أصيلة و لا إسلامية خالصة ،و إنما هي فلسفة أرسطية مشائية أصيلة كثيرة التلفيق و التحريف ،و هذا أمر سبق أن بينا جانبا كبيرا منه .

و فيما يخص قول الباحث مُحَّد يوسف موسى فهو لا يصح أيضا ، لأن ابن رشد كان فيلسوفا أرسطيا مشائيا كبيرا شديد التعصب و الغلو في أرسطو و فلسفته ، فكيف يُقال : إنه كان أكبر ممثل و نصير للفلسفة الإسلامية ؟ ! . فهذا تناقض و تغليط ،و تلبيس على القراء ، و بما أن التناقض قائم بين الشريعة و الأرسطية فلا يمكن أن يكون ابن رشد كما وصفه مُحَّد يوسف موسى .

و أما ما قاله الباحث إرنست رينان فهو قول صحيح ، و كلمة حق قالها عن مضمون فلسفة ابن رشد . فهي فلسفة أرسطية أبعدت الإسلام و حلت محله في الفلسفة التي سماها رينان فلسفة عربية . و

---

[1] مراد وهبة : ابن رشد و التنوير ، ص: 93 .
[2] محمد عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد ، ص: 39 ، 40 ، 43 ، 44 .

هي تسمية لا تصح ، لأنه بما أن مضمونها أرسطي ، فكيف تكون عربية ؟ ،و ما المقصود بالعربية ؟ ، فهل عربية اللسان ، أم عربية الفكر و الروح ، أم عربية المضمون و العرق ، أم ماذا ؟ . و أي وجه أخذنا به فتلك التسمية– أي الفلسفة العربية– لا تصح بما أن مضمونها أرسطي .

و أما ما ذهب إليه الباحث عاطف العراقي فإنه أصاب عندما أنكر كون فلسفة ابن رشد إسلامية ، لأنه لا يصح أن تكون كذلك . لكنه جانب الصواب عندما سماها فلسفة عربية و هي ليست كذلك ، لأنها كانت أرسطية الفكر و الروح و المضمون . و هي و إن كانت عربية اللسان فإن اللسان مجرد وسيلة ،و الأفكار و المذاهب و العقائد و الأديان تُعرف بالفكر الذي تحمله،و لا تُعرف باللغات التي تُكتب بها . فدين الإسلام مثلا ، لو كتبناه بكل لغات العالم فيبقى هو الإسلام و لا يتغير فكره و لا اسمه أبدا .

و أما اقتراحه بأن نسميها عربية ، كقولنا : فلسفة فرنسية ،و فلسفة ألمانية فالأمر ليس كما تصوّره ، لأن معنى : فلسفة فرنسية هو نسبه إلى أمة فرنسية بروحها و فكرها و عقائدها أولا ، كقولنا : فلسفة مصرية ،و فلسفة جزائرية ، ثم تأتي لغتها ثانيا . لكن اللغة قد تتخلف لأنها وسيلة بالدرجة الأولى ، فإذا ترجمنا تلك الفلسفة –أي الفرنسية– إلى اللغة العربية ، أو كتبها بعض الفرنسيين باللغة العربية ، فهي ستبقى فلسفة فرنسية ،و تسمى الفلسفة الفرنسية ،و لا تسمى الفلسفة العربية ، و هذا يصدق على كل الفلسفات . الأمر الذي يعني أن ما ذهب إليه عاطف العراقي –في تسميته للأرسطية بالعربية– لا يصح .

و ثانيا إن حقيقة فلسفة ابن رشد أنها ليست إسلامية و لا عربية و لا خليطا ، و إنما هي فلسفة أرسطية مشائية في أصولها و معظم فروعها ، و وجود بعض التأويلات الشرعية فيها لا يُغيّر من حقيقتها و أمرها شيئا و إنما تُؤكد تلك الحقيقة ، لأنها–أي التأويلات– ما هي إلا عملية تحريفية لتتوافق مع الأرسطية . و لا يمكن أن تكون فلسفته إسلامية إلا إذا قامت على ثلاثة أسس رئيسية ، أولها الاعتماد المباشر على القرآن الكريم في الأصول و الفروع . و ثانيها الاعتماد المباشر على السنة النبوية الصحيحة أصولا و فروعا . و الثالث هو الاعتماد على الاجتهاد بمعناه الواسع ،و ممارسته انطلاقا من الكتاب و السنة ،و العقل الصريح و العلم الصحيح . و بما أن فلسفة ابن رشد لم تقم على هذه الأسس ،و إنما قامت على الأرسطية المشائية ، فهي بالضرورة أرسطية و ليست إسلامية .

و أُشير هنا إلى أن للباحثيّن محمد يوسف موسى و إبراهيم تركي رأيين يجب الوقوف عندهما ، فالأول يرى أن الفلاسفة المسلمين– من بينهم ابن رشد– في توفيقهم بين الإسلام و فلسفة اليونان ، كان لهم دور كبير في أن صار للإسلام فلسفة إلهية و طبيعية[1] .

---

[1] محمد يوسف موسى : بين الدين و الفلسفة ، ص: 224 .

و قوله هذا لا يصح ، لأن ما قام به هؤلاء هو أنهم أخذوا الفلسفة اليونانية عامة و الأرسطية خاصة ، فشرحوها و علّقوا عليها ،و حاولوا التوفيق بينها و بين الشريعة في بعض المواضيع ، فجاء عملهم هذا تحريفا و تلفقا خدمة للأرسطية ، و هذا أمر سبق أن بيناه في انتقادنا لابن رشد . و لا يصح أبدا القول بما ذهب إليه الباحث مُحَمَّد يوسف موسى ، لأن دين الإسلام له إلهياته ، و طبيعياته ،و منطقياته ،و فقهياته ،و لا يحتاج أبدا إلى فلسفة هؤلاء الأرسطية . علما بأن الإسلام كله حق و نور و ليس فلسفة ،و إذا سلمنا بإمكانية وجود فلسفة إسلامية ، فليست هي الفلسفة التي قال بها المشاؤون كالفارابي ،و ابن سينا ،و ابن رشد ، فهي فلسفة أرسطية مشائية ،و لا تكون إسلامية إلا إذا قامت على الأسس الثلاثة المذكورة آنفا .

و أما الباحث الثاني –أي إبراهيم تركي– فذكر أن ابن قيم الجوزية وصف ابن رشد بأنه فيلسوف الإسلام ، و هذه ((التسمية كانت مرفوضة لدى ابن تيمية ،و كأن ابن القيم لا يُكفر ابن رشد كما فعل غيره . بل يعتبره مفكرا مُسلما خاض في مسائل الفلسفة))[1] .

و أقول : إن إطلاق اسم فلاسفة الإسلام ،و فيلسوف الإسلام على الفلاسفة المسلمين ليس جديدا ،ولا خاصا بابن القيم و عصره ، فهو اسم قديم ، استعمله أهل العلم قبل زمانه ، فاستعمله أبو الفتح الشهرستاني(ق: 6هـ) في كتابه الملل و النحل[2] ،و ابن رشد في كتابه تهافت التهافت[3] .

و ابن القيم لم يخص ابن رشد بتلك التسمية ، فقد أطلقها على أبي البركات البغدادي (ق: 6هـ)، و على الفلاسفة المسلمين ، فوصفهم بأنهم فلاسفة الإسلام[4] . لكنه لا يقصد بذلك أن فلسفتهم إسلامية ،و أنه راضٍ عنها و عنهم . و إنما يقصد فلاسفة عصر الإسلام ، و فلاسفة العصر الإسلامي ، و بمعنى آخر الفلاسفة الذين ظهروا في تاريخ الإسلام . و ليس المقصود بذلك أنهم فلاسفة دين الإسلام ، أو فلاسفة شريعة الإسلام ، فهم ليسوا كذلك بأي حال من الأحوال ، لأن لهم فلسفتهم الخاصة بهم ،و هي مناقضة لدين الإسلام .

و الشواهد الآتية توضح ذلك و تُؤكده ، أولها إن شيخ الإسلام ابن تيمية عندما أطلق اسم : فيلسوف الإسلام على يعقوب الكندي قال : ((أعني الفيلسوف الذي في الإسلام ، و إلا ليس الفلاسفة من المسلمين . كما قالوا لبعض القضاة في زماننا: ابن سينا من فلاسفة الإسلام ، فقال : ليس للإسلام فلاسفة))[5] .

---

[1] إبراهيم تركي : أزمة الرشدية العربية ، ص: 32 .
[2] ج 2 ص: 60 ، 118 .
[3] ص: 139، 142 .
[4] ابن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان ، ج 2 ص: 258 ، 259 .
[5] ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج 9 ص: 186 .

و الشاهد الثاني أن المؤرخ ابن الجوزي قال : ((زنادقة الإسلام ثلاثة : ابن الراوندي ،و أبو العلاء المعري ، و أبو حيان التوحيدي))[1] . و مقصوده زنادقة العصر الإسلامي الذين ظهروا في تاريخ الإسلام ،و ليس مقصوده زنادقة دين الإسلام ، لأن دين الإسلام له مؤمنون و علماء ،و ليس له زنادقة .

و الشاهد الثالث يتمثل في موقف ابن قيم الجوزية من الفلسفة الأرسطية و رجالها الذين انتقدهم و ذمهم كثيرا في مؤلفاته ، و وجه انتقادات لاذعة لابن رشد نفسه في تفسيره لقوله تعالى : ((ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ))النحل : 125 - ،و وصفه بأنه أسير منطق اليونان[2] .

و انتقدهم أيضا في محاولتهم الجمع بين الشريعة و الفلسفة ،و وصف بعض أقوالهم و مواقفهم بأنها من ((أفسد مذاهب العالم و أخبثها ، و هو مبني على إنكار الفاعل المختار))[3] . فهو لم يمدح هؤلاء الفلاسفة ، و لا أقر بفلسفتهم ،و إنما أطلق عليهم ذلك الاسم لأنه كان شائعا بين أهل العلم ،و معناه يُخالف ما ذهب إليه الباحث إبراهيم تركي ، لكن لا يمنع من أنه–أي ابن القيم– قد يثني على بعضهم إذا قال كلاما صحيحا في مسألة ما .

و يُستنتج مما ذكرناه أن فلسفة ابن رشد ليست إسلامية و لا عربية ،و لا حتى رشدية أصيلة ، و إنما هي فلسفة أرسطية مشائية . و الرجل له فكران ، الأول فقهي إسلامي ، و الثاني فلسفي يوناني أرسطي مشائي هو الذي كان مهيمنا على فكره و نشاطه العلمي . و هذا يعني أن تسمية فلسفته بأنها إسلامية هو تضليل و تغليط ، و تدليس على القراء من جهة ؛ و افتراء على الشرع و العقل و العلم و الحقيقة من جهة أخرى .

و بما أن تلك التسمية– أي الإسلامية– لا يصح إطلاقها على فلسفة ابن رشد و أصحابه من الفلاسفة المسلمين ، فإن الأمر يُحتم علينا تغيير اسمها ، و تسميتها باسم ينطبق عليها و يتفق مع الشرع و العقل و التاريخ . لذا أقترح تسميتها ب : الفلسفة اليونانية المعرّبة ، أو الفلسفة الأرسطية المعربة ، أو الفلسفة اليونانية العربية– العربية اللسان– ، أو الفلسفة الأرسطية العربية ، أو فلسفة العرب اليونانية ، أو فلسفة الأرسطيين المسلمين ، أو فلسفة الأرسطيين العرب ، أو فلسفة المسلمين اليونانية ، أو الفلسفة اليونانية في العصر الإسلامي ، أو فلسفة المشائين العرب ، أو فلسفة المشائين المسلمين ، ... إلخ .

و موقفنا هذا لا يعني أننا ضد الفلسفة مُطلقا ، و إنما هو ضد الفلسفة الباطلة ، كالفلسفة الأرسطية ، . و أما الفلسفة الصحيحة القائمة على الشرع الحكيم ،و العقل الصريح ، و العلم الصحيح ، فنحن ندعو إليها و نتمسك بها ، لأنها من الحكمة الصحيحة و العلم النافع اللذيّن حثّ عليهم دين الإسلام . و موقفنا هذا ليس حربا على العقل و لا حجرا عليه ، و لا مقاومة له و لا حجرا عليه ،و لا

---

[1] الذهبي : سير أعلام النبلاء ، ج 17 ص : 120 .
[2] سبق توثيق ذلك .
[3] ابن قيم الجوزية ك مفتاح دار السعادة ، ج 2 ص: 119 .

طعنا فيه و لا تقزيما له ، و إنما هو انتصار للعقل و حماية له ،و إنقاذ له من الأهواء و الظنون ، و الخرافات و الشركيات ،و الشبهات و الضلالات . لأن العقل السليم و الفلسفة الصحيحة هما اللذيّن يُوصلان الإنسان إلى الله تعالى و عبادته و الالتزام بشرعه ،و هذا قمة التفلسف الصحيح ، و العقلانية المؤمنة ، و الموضوعية العلمية .

و أما الخاصية الثانية- من خصائص فكر ابن رشد- فتتعلق بالعقلانية ، فهل فكره الفلسفي عقلاني ؟ . يرى الباحث مُحَّد المصباحي أن أهم إنجاز ((قام به ابن رشد هو إرساء العقل النظري في قلب الشريعة))[1] . و وصف الباحث مُحَّد عاطف العراقي ابن رشد بأنه عميد الفلسفة العقلية و فيلسوف العقل ، أقام دعوته الفلسفية على العقل ، عليه قامت نزعته العقلية التي كانت تعبيرا عن ثورة العقل[2].

و ردا عليهما أقول : أولا إن ما قاله الباحثان غير صحيح في معظمه ، و يتضمن دعاوى مُبالغ فيها جدا لا تصمد أمام النقد العلمي النزيه . لأنه سبق أن بينا أن معظم فكر ابن رشد الفلسفي مُخالف للنقل الصحيح ،و العقل الصريح ،و العلم الصحيح ، و فكر هذا حاله لا يصح أبدا و صفه بتلك الصفات التي وصفه بها الباحثان المصباحي و العراقي . لأن العقلية التي اتصف بها ابن رشد هي عقلانية ضيقة محدودة مُتعصبة مُغالية غير قادرة على عرض الفلسفة اليونانية على محك النقد العلمي الصارم النزيه ،و المتسلح بالشرع الحكيم ،و العقل الصريح، و العلم الصحيح ، بسبب وقوعه تحت تأثير الفلسفة الأرسطية المشائية المليئة بالانحرافات المنهجية و الأخطاء العملية .

علما بأن كل أهل العلم يستخدمون العقل ،و لهم عقلانياتهم المناسبة لعلومهم ، فهذا أمر مُشترك بين كل أهل العلم ،و ليس خاصا بابن رشد وحده . و عليه فلا داعٍ للمزايدات و المبالغات في وصف فكر ابن رشد بأنه عقلاني ، فإذا صحّ ذلك فيه فهو يصح أيضا في كل طوائف العلماء .

و لا يغيب عنا بأن العقلانية نوعان : عقلانية صحيحة تقوم على الشرع الحكيم ،و العقل الصريح ، و العلم الصحيح ، و هي العقلانية الفطرية الشرعية التي تُوجد في الإنسان الطبيعي الذي لم تُفسده المذاهب و العقائد الباطلة .

و الثانية هي العقلانية المذهبية المنحرفة ، و تقوم أساسا على الظنون و الشركيات ،و الضلالات و الأباطيل ، و ليس فيها من العقلانية الصحيحة إلا القليل العاجز عن التحكم في العقلانية المذهبية التي أفسدت التفكير الصحيح في الإنسان الطبيعي السوي . و هذه العقلانية –أي المذهبية المنحرفة- هي التي ينتمي إليها معظم فكر ابن رشد الفلسفي . فهي عقلانية يغلب عليها التحريف و التلفيق ،و التغليط و التدليس ، و التعصب للباطل ،و يصدق عليها و على أهلها قوله تعالى : ((إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا

[1] مجد المصباحي : الوجه الاخر لحداث ابن رشد ، ص: 35 .

[2] مجد عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد ، ص: 13 ، 15 ، 605 . و المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية بالجزائر ، ج 2 ص: 75 ، 76 ، 101 .

الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى))-سورة النجم : 23 - ، و ((وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ))-سورة الحج : 8 - . فشتان بين العقلانية الفطرية الشرعية و العقلانية المذهبية المنحرفة !! .

و ثانيا إن ما ذهب إليه الباحث مُحَمَّد المصباحي غير صحيح في معظمه ، لأن الشريعة ليست في حاجة أبدا إلى مثل ذلك العمل الذي قال بأن ابن رشد قام به . لأنها أيضا كلها حق و نور ،و علم و برهان ، سَنت للعقل البشري قواعده النظرية و العملية قبل أن يُخلق ابن رشد بأكثر من 05 قرون . فهي شريعة كاملة شاملة للدين و الدنيا معا ،و ليست في حاجة أبدا إلى ابن رشد و لا إلى غيره من أهل العلم ليُرسي فيها أسس العقل النظري و لا العملي . و حقيقة عمل ابن رشد أنه أخضع الشريعة للتحريف و التلفيق لأرسطتها ،و ليس لإرساء العقل النظري فيها . إنه لم يُرس عقلا و لا نظرا ،و إنما أرسى أرسطية مشائية قاصرة مُتعصبة ،كثيرة الأخطاء و الانحرافات ، و التحريفات و التلفيقات .

و ثالثا إن معظم مزاعم الباحث مُحَمَّد العراقي غير صحيحة ، فلم يكن ابن رشد عميد العقلانية و لا أحدث ثورة عقلية ، و لا هو فيلسوف العقل ،و لا كان قادرا أن يكون كذلك ،و لا أن يقوم بذلك ، و إنما كان فيلسوفا أرسطيا مُتعصبا لمذهبيته الفلسفية و مُغالٍ فيها ، أقام قسما كبيرا من فكره على الظنون و الشركيات ،و الأهواء و الخرافات ، متابعا لأرسطو و متعصبا له . إنه رجل لم يكن يملك من العقلانية الصحيحة إلا القليل ، و قد تغلّبت عليه العقلانية الأرسطية التي أفسدت قسما كبيرا من فكره ،و أوصلته إلى اعتقاد العصمة في أرسطو و في فلسفته . فهو لم يكن ينتصر للعقل بقدر ما كان ينتصر لأرسطيته ، حتى أنه قد يُخالف الشرع و العقل و العلم انتصارا لمذهبيته الفلسفية ،و قد سبق أن ذكرنا طرفا من ذلك . فرجل هذا حاله لا يصح أبدا وصفه بتلك المجازفات التي وصفه بها عاطف العراقي !!
.

و لو كان ابن رشد ممثلا لثورة العقل في تاريخ الفلسفة عند المسلمين ، ما رضي لنفسه أن يكون تلميذا مُغاليا متعصبا لرجل مُشرك ، دافع عنه و عن فلسفته بباطل كثير و حق قليل جدا . و لو كان كذلك لركل الأرسطية ركلا ،و لداس عليها دوسا ، و لأبدع فكرا فلسفيا نقديا مُبدعا قائما على النقل الصحيح ،و العقل الصريح ،و العلم الصحيح . لكنه لم يفعل ذلك لأنه لم يكن ممثلا لثورة العقل في تاريخ الفكر الفلسفي عند المسلمين ،و إنما كان ممثلا للفكر الأرسطي السلبي المتعصب .

و أما الخاصية الثالثة –من خصائص فكر ابن رشد– فتتعلق بالنقد و الاجتهاد بمعناه الواسع ، فهل فلسفة ابن رشد فلسفة نقدية اجتهادية إبداعية مُنتجة ؟ . يرى الباحث عاطف العراقي أن ابن رشد أحدث ثورة في النقد الفلسفي[1] .و ذهب الباحث مُحَمَّد عابد الجابري إلى القول بأن ابن رشد كان له اجتهاد في مجال العقيدة لإصلاحها و تصحيحها ،و إرجاعها إلى عقيدة السلف ، أو على الأقل فتح

---

[1] عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد ، ص: 139 و ما بعدها .

باب الاجتهاد فيها ، كما كان له الفضل في فتح باب الاجتهاد في الفقه الإسلامي[1] .و يرى الباحث حمادي العبيدي أن ابن رشد هو الوحيد الذي بنى مقاصد الشريعة على الأخلاق و الفضيلة التي هي غاية الشريعة و الفلسفة معا ، حتى أنه ((كاد أن يُؤسس نظرية فلسفية خاصة بهذا المنحى في الشرع)) .و الذين فسّروا الشريعة بالمصلحة ، فعملهم كان خطرا عليها ، لأن كلا من أراد الخروج عن أحكامها تعلل بالمصلحة و عطّل أحكامها[2] .

و ردا عليهم أقول : أولا إنه كانت لابن رشد انتقادات و اجتهادات متنوعة تتعلق بالفلسفة و قضاياها ، لكنها كانت قليلة و جزئية بالمقارنة إلى اتساع المجالات الفلسفية و الشرعية التي خاض فيها ابن رشد . فهو لم يتعرض لنقد أصول الفلسفة الأرسطية و أساسيات فروعها . و معظم اجتهاداته تتعلق بمذهبيته الأرسطية و لا تخرج عنها ، فهو لم يكن مجتهدا حرا مطلقا ،و إنما كان مجتهدا في مذهبه الفلسفي متقيدا به ،و متعصبا له ،و مُغاليا فيه ، حتى أنه أرسط من أجله نصوصا شرعية كثيرة ، فجنى بذلك على الشرع و العقل معا .

و لو كان مجتهدا حرا مُطلقا ،و ناقدا قديرا لاستطاع أن يُقوّض الفلسفة الأرسطية من أساسها بإلهياتها و طبيعياتها و منطقها . لكنه لم يكن في مستوى ذلك النقد و الاجتهاد ، فجاء عمله النقدي الاجتهادي قليلا محدودا سطحيا ، لا يصح أن يُسمى بأنه كان ثورة في النقد الفلسفي ، و إنتاجه العلمي شاهد على صحة ما أقول ، فلا توجد من بينه دراسة علمية نقدية هدمية بنائية عميقة للفلسفة الأرسطية المشائية . لذا غلبت على ذلك الإنتاج الشروح و التعليقات ،و التلخيصات و المجاميع[3] .

و مما يُؤيد ذلك أن بعض الرشديين المعاصرين اعترفوا ببعض ما قلناه ، فذكر الباحث مُحَمَّد المصباحي أن الإبداع عند ابن رشد هو الإبداع في بيان ما قاله ((أرسطو ،و توضيحا لم غَمُض من قوله ، لا الخروج عليه . لقد أراد ابن رشد أن يبدأ من حيث بدأ أرسطو ، لا أن يُدشّن بداية جديدة للنظر إلى المعرفة و الوجود . إنه يُصر على أن يبقى في إطار الأفق الأرسطي بوصفه الأفق النهائي لتاريخ الفلسفة))[4] . و الثاني هو الباحث مُحَمَّد عابد الجابري ، إنه ذكر أن ابن رشد شرح كتب أرسطو ،و سد ثغراتها بالاجتهاد داخل ما يقتضيه مذهبه[5] . فاجتهاد ابن رشد هو اجتهاد محدود داخل المذهبية الأرسطية و مقتضياتها ،و عقلية هذا حالها لا يُمكنها أبدا إحداث ثورة نقدية في الفكر الفلسفي .

و ثانيا إن ما قاله الباحث عاطف العراقي هو قول لا يصح ، و مُبالغ فيه جدا ، يدل على أنه مُجازف فيما قاله . و ما ذكرناه في كتابنا هذا –من انتقادات– ينقض زعمه هذا و ينسفه نسفا . لأن ابن رشد كان محدود الاجتهاد و النقد كماً و نوعاً ،و لا ترقى به قُدراته إلى إحداث تلك الثورة النقدية المزعومة .

---

[1] الجابري : الكشف عن مناهج الأدلة ، مدخل المحقق ، ص: 32 . و ابن رشد : سيرة و فكر ، ص: 13 ، 14 ، 15 .

[2] حمادي العبيدي : ابن رشد و علوم الشريعة ، ط 1 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 19991 ، ص: 46 و ما بعدها .

[3] سنتناول ذلك في المبحث الثاني من هذا الفصل .

[4] محمد المصباحي : المرجع السابق ، ص: 133 .

[5] الجابري : ابن رشد ، ص: 162 ، و ما بعدها ، 167 و ما بعدها ،و 183 و ما بعدها .

و أما ما قاله الجابري من أن ابن رشد اجتهد لإصلاح العقيدة الإسلامية و تصحيحها ،و إرجاعها إلى عقيدة السلف ، فهو زعم سبق إبطاله في كتابنا هذا ،و بيّنا أن ابن رشد أظهر حرصه على الشريعة ليرد على المتكلمين ، و لينتصر للأرسطية ،و ليُخضع الشريعة للتأويل الباطني التحريفي لتتفق مع الأرسطية . فهل عمله هذا هو إصلاح للعقيدة و تصحيح لها ، أم هو تحريف لها و تقدم عليها ؟؟ ! ، إنه عمل تلفيقي تحريفي خدمة للأرسطية ،و قد سبق أن بيناه و وثّقناه .

و أما قوله بأن ابن رشد كان يسعى أيضا لفتح باب الاجتهاد في العقيدة على الأقل ، فهو قول مُخالف للحقيقة التاريخية ، لأن باب الاجتهاد في العقائد لم يُغلق كما حدث في مجال الفقه ، فقد كان مفتوحا قبل زمن ابن رشد و خلاله و بعده ،و شهدت هذه الفترة منازعات و تجديدات و مناظرات بين الفرق الإسلامية فيما بينها ،و حتى بين الفرقة الواحدة أيضا . فالأشاعرة مثلا كانت لهم اجتهادات في العقائد خلال القرن الخامس الهجري ، خالفوا فيها شيخهم أبي الحسن الأشعري(ق 4هـ) . و أهل الحديث هم أيضا كانت لهم اجتهادات و مناظرات فيما بينهم ،و بينهم و بين مخالفيهم من الفرق الأخرى . و قد مثلهم في ذلك كبار علمائهم كأبي نصر السجزي(ق: 5هـ9) ، و أبي الحسن الكرجي الشافعي(ق: 6هـ) ،و الموفق بن قدامة المقدسي (ق: 7هـ) ،و ابن تيمية ،و ابن قيم الجوزية[1] .

و أما قوله بأن ابن رشد كان يسعى لفتح باب الاجتهاد في الفقه ، فإن هذا الباب — و إن أغلقه أكثر الفقهاء– فهو لم يكن مُغلقا غلقا تاما ، و لا قال بغلقه كل الفقهاء . و قد مارس الاجتهاد الحر علماء من المغرب و المشرق زمن التقليد المذهبي قبل أن يُمارسه ابن رشد ، و منهم : بقي بن مخلد الأندلسي(ت 276هـ)، و ابن حزم الأندلسي (ق: 5هـ) الذي حرّم التقليد و دعا إلى الاجتهاد بقوة ، و منهم أيضا : أبو الخطاب الكلوذاني البغدادي (ت 510هـ) ، و أبو الوفاء بن عقيل البغدادي(ت513هـ 9 ،و أبو الحسن الزاغوني البغدادي(ت 527هـ) ،و عبد الرحمن بن الجوزي(ت 597هـ)[2] .

و ثالثا إن ما قاله الباحث حمادي العبيدي غير صحيح في معظمه ،و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأنه ليس صحيحا أن غاية الشريعة و الفلسفة واحدة و هي الفضيلة . فهذا مُخالف للشريعة التي نصت صراحة على أن غايتها هي تعبيد العباد لرب العباد ، فالغاية من وجود الإنسان أن يكون عبدا لله في كل أحواله ، فمن آمن و التزم بالشرع فمصيره إلى الجنة ،و من كفر و ضيّع الشريعة فمصيره إلى النار ، قال تعالى : ((وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ))–سورة الذاريات : 56 – ،و ((قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ))–سورة الأنعام : 162 – .

---

1 خالد كبير علال : الأزمة العقيدية بين الأشاعرة و اهل الحديث ، ص: 87 و ما بعدها ، و 90 و ما بعدها ، و 102 و ما بعدها ، و 148 و ما بعدها .

2 ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ، ج 1 ص: 485 ، ج 4 ص: 200 . و ابن رجب الغدادي : الذيل على طبقات الحنابلة ، ج 1 ص: 147 و ما بعدها ، 190 و ما بعدها . و الذهبي : تذكرة الحفاظ ، ج 2 ص: 630 ، ج 3 ص: 1145 . و ابن الجوزي : صيد الخاطر ، ص: 31، 33 ، 87 .

و أما الأخلاق و الفضائل فهي ليست غايات ،و إنما هي من الوسائل و الأهداف الثانوية الهامة التي أمرت الشريعة بالتحلي بها ، لترفع المستوى الإيماني و التربوي للمسلمين . و بذلك تكون هذا الفضائل في خدمة الغاية الكبرى التي هي العبودية التامة الله تعالى . و أما الفلسفة اليونانية و غيرها ، فلا عبادة فيها و لا تقوى ،و لا جنة و لا نار ، فهي فلسفة دنيوية نفعية . فشتان بين غاية دين الإسلام و غاية فلسفة اليونان !! . و شتان بين فضائل دين الإسلام و أخلاقه القائمة على الإيمان و العمل الصالح ،و بين فضائل فلسفة اليونان القائمة على الشرك و الأهواء و المصالح الدنيوية !! .

و أما قوله بأن ربط الشريعة بالمصالح هو خطر عليها لأنه يجعل كلا من يُريد الخروج عليها يتعلل بالمصلحة و يُعطّلها . فالأمر ليس كما ذهب إليه ، لأن المصلحة في الشريعة الإسلامية تقوم على الإيمان أولا ، ثم على الضوابط الشرعية ثانيا ، ثم على الأعمال الصالحة ثالثا . و أما من يُحاول التحايل على الشريعة فهذا انحراف عنها ليس هي المسؤولة عنه . و هذا الانحراف قد يقع أيضا في حالة جعل مقاصد الشريعة على الأخلاق و الفضائل بالطريقة الأرسطية ، فيستطيع أي إنسان أن يُسخر مقاصد الشريعة لأهوائه و مصالحه الخاصة ،و يتلاعب بها ،و يتحايل عليها ، بدعوى أن ما يراه هو يتفق مع الأخلاق و الفضائل ، حتى و إن خالفه معظم الناس . و في هذه الحالة تصبح الأخلاق نسبية تتغير بتغير أراء الناس و مذاهبهم،و مصالحهم و أهوائهم .

و أما قوله بأن ابن رشد- بسبب دعوته إلى الاجتهاد- كان أول ضحايا الفقهاء المقلدين ، فهو قول مُخالف للحقيقة التاريخية ، و ذلك أن طائفة من الفقهاء قد تعرضت قبله للمضايقات و المطاردات ، و النفي و التهديد بالقتل ، بسبب اجتهاداتهم و آرائهم الحرة ، منهم : بقي بن مخلد ، و ابن حزم ،و أبو الوفاء بن عقيل ،و ابن الجوزي الذي كان معاصرا لابن رشد[1] .

و بذلك يتبين أن النقد و الاجتهاد في فلسفة ابن رشد كانا ضعيفيّن محدوديّن جزئييّن، شملا مسائل مُتفرقة من الفلسفة اليونانية ،و لم يكونا في مستوى عالٍ يسمح بنقد أصول الفلسفة الأرسطية و أساسياتها ، لأنه كان يفتقد إلى الألية العلمية و النفسية التي تُمكنه من القيام بذلك العمل النقدي الكبير . و هذا العمل كان أكبر منه بكثير ، لا يستطيع أن يقوم به رجل كابن رشد الذي جعل نفسه تلميذا لأرسطو متعصبا له ،و مُغاليا فيه بالباطل . فرجل هذا حاله لا يُمكنه أبدا إحداث ثورة نقدية في الفكر الفلسفي .

و أما الخاصية الرابعة فتتعلق بالتنوير ، فهل فلسفة ابن رشد فلسفة تنويرية أم ظلامية ، أم جمعت بين التنوير و الظلامية ؟ . هي عند الباحث عمر فروخ نور من أنوار الفلسفة الإسلامية[2] . و عند الباحث

---

[1] ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ، ج 1 ص: 485 ، ج 4 ص: 200 . و ابن رجب الغدادي : الذيل على طبقات الحنابلة ، ج 1 ص: 106، 173 و ما بعدها . و الذهبي : تذكرة الحفاظ ، ج 2 ص: 630 ، ج 3 ص: 1145 . و ابن خلدون : المقدمة ، ص: 354 .

[2] عمر فروخ : عبقرية العرب في العلم و الفلسفة ، ص: 157 .

محمود حمدي زقزوق هي فلسفة تنويرية ، صاحبها زعيم الفكر التنويري ،و من أعظم رواد التنوير في العالم .و قد تميّز تنويره بالتمسك بالعقل و العلم معا[1] .

و يرى الباحث عاطف العراقي أن ابن رشد هو عميد الفلسفة التنويرية ، دعا إلى التنوير ، و الذين يُهاجمونه يُريدون الظلام . و لا تنوير دون فلسفة ابن رشد الذي كان مُتمسكا بكل ما هو عقلاني تنويري بعيدا عن فكر الظلام و حياته ،و كان ناقدا للمقلدين و الرجعيين و الصوفية و الأشاعرة[2] . و يرى جماعة من الرشديين المعاصرين أن فلسفة ابن رشد تمثل روح التنوير في العالميّن الغربي و الإسلامي[3] .

و ردا عليهم أقول : أولا إن الزعم بأن ابن رشد هو زعيم و عميد الفكر التنويري في العالم هو زعم باطل،و مُبالغ فيه جدا ، و مجازفة لا مبرر صحيح لها . لأن فلسفته ليس فيها من التنوير و الإنارة و الإضاءة إلا القليل اليسير الذي لا يستحق به فكر ابن رشد وصفه بتلك الأوصاف . و الصحيح هو أن فلسفته ظلامية في معظمها ، كثيرة الظنون و الشكوك ، و الأهواء و الخرافات ،و المخالفات الشرعية و الأخطاء العلمية ،و ليس فيها من الشرع الحكيم ، و العقل الصريح ، و العلم الصحيح إلا القليل . الأمر الذي يعني أنه لا مجال للمقارنة بين صوابها القليل و أباطيلها و أخطائها الكثيرة جدا ،و هذا أمر سبق أن بيناه و وثقناه ، مما يجعل الحديث عن تنوير ابن رشد و جمعه بين العقل و العلم ، هو حديث باطل مُثير للضحك و الدهشة و الاستغراب !! . فكيف سمح هؤلاء لأنفسهم بوصف ابن رشد بتلك الأوصاف الزائفة المبالغ فيها جدا ، التي حوّلت الحبة الصغيرة جدا إلى قبة كبيرة جدا ؟؟ !! .

و أما زعم عاطف العراقي بأن ابن رشد كان متمسكا بكل ما هو عقلاني تنويري بعيدا عن فكر الظلام و حياته ... إلخ ، فهو زعم باطل في معظمه ،و عكسه هو الصحيح الذي يصدق على ابن رشد نفسه ، الذي رضي بالظلامية الأرسطية مذهبا له، و هي من أكثر الفلسفات المعروفة ظلامية و شركا . و قد كان ابن رشد في مقدمة المشائين الرجعيين المتعصبين لأرسطو و المغالين فيه و المقلدين له ؟! . فمن هو الأكثر تعصبا و تقليدا و رجعية ؟ .

و ثانيا أين التنوير المزعوم في فلسفة ابن رشد الأرسطية ؟ ، إنه لا وجود له في إلهياتها،و لا في طبيعياتها ،و لا في منطقها ،و الصحيح منها قليل و هو عادي للغاية بالمقارنة إلى كثرة أباطيلها و أخطائها . إنه–أي ابن رشد– ليس تنويريا و ما عنده من تنوير قليل لا يُؤهله ليكون تنويريا و لا رائدا و لا زعيما للتنوير ، لأنه أولا لم يكن مجتهدا حرا مُطلقا ،و إنما كان أرسطيا سلبيا متعصبا لأرسطو و فلسفته ،و اجتهاداته التي اختارها هي اجتهادات مذهبية قليلة لا تُؤهله ليكون مجتهدا تنويريا .

---

[1] محمود حمدي زقزوق : الدين و الفلسفة ، ص: 77 ، 89 ، 91 ، 95 ، 96 .
[2] عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد ، ص: 27 ، 30 ، 31 ، 437 .
[3] مراد وهبة و منى و منى أبو ستة : أنباء فلسفية ، مجلة ابن رشد اليوم ، ص: 9 .

و لأنه ثانيا كان كثير الانحراف عن الشرع الحكيم ،و العقل الصحيح ،و العلم الصحيح ، انتصارا لمذهبيته الأرسطية ، و رجل هذا حاله ليس تنويريا . و لأنه ثالثا قدّم أرسطيته الظلامية على دين الله تعالى و حرّفه من أجلها بتأويله الباطني ،و لم يعمل على أسلمتها ،و من هذا عمله ليس تنويريا .

و لأنه رابعا لا نجد في فلسفته الإسلام الصحيح الشامل الكامل البديل لكل المذاهب و العقائد و الفلسفات ، و إنما نجد فيها الأرسطية الظلامية و جوانب من الإسلام المحرّف الموجه لخدمتها . و رجل هذا عمله هو ظلامي و ليس تنويري ، على خلاف قوله تعالى : ((الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ))-سورة إبراهيم : 1 - ، فهو-أي ابن رشد- خرج بفلسفته من نور الشريعة إلى ظلمات الفلسفة اليونانية عامة و الأرسطية خاصة .

و ثالثا إن الرشديين المعاصرين[1] يعلمون جيدا أن فلسفة ابن رشد الإلهية و الطبيعية و المنطقية باطلة في معظمها ،و مُخالفة للشرع و العقل و العلم ،و قد تجاوزها الزمن ،و ليس فيها من الحق و الصواب إلا القليل اليسير الذي لا يُغني و لا يُسمن من جوع ؛ لكنهم -مع ذلك- مُصرون على وصفهم لابن رشد بأن زعيم الفكر التنويري و عميده ، فلماذا هذا الإصرار ؟ ،و ما هي خلفياته المذهبية ؟ . إن الجواب عن هذين السؤالين واضح نجده عند هؤلاء الرشديين ، إنهم عقدوا مؤتمرا دوليا لهم في القاهرة سنة 1994 موضوعه : ابن رشد و التنوير ، برعاية الجمعية الفلسفية الأفرو أسيوية كانت الغاية منه ((بث روح التنوير في العلم الغربي و الإسلامي استنادا إلى الفلسفة العقلية لابن رشد كمضاد حيوي ضد الأصولية الدينية))[2] . و قال أحدهم[3] : إن ابن رشد جاء بصياغة جديدة لأرسطو ((فأنكر خلود النفس الفردية ،و أثبته للعقل الفعال ،و من ثم كان ابن رشد مع التنوير ،و ضد أي تزمت غير مُبرر)). و قال أيضا : إن ابن رشد ذكر في كتابه تهافت التهافت أن الدين ((هو مجرد صُور رمزية للحقيقة الفلسفية ،و هو ما عجز عن فهمه التيار المتزمت))[4] .

فالتنوير عند هؤلاء ليس هو الحق و الحقيقة و العلم و الهداية الربانية ، و إنما هو تحريف الشريعة و الاعتداء عليها و توظيفها لخدمة العلمانية و أهلها . فهم باركوا عمل ابن رشد -في تحريفه للشريعة- و سموه تنويرا ، مع أنه عمل تحريفي تلفيقي إجرامي في حق الشرع و العقل و العلم و الإنسانية . فهم عندما لم يجدوا التنوير في إلهيات ابن رشد و لا في طبيعياته و لا في منطقه العقيم تمسكوا بتأويلاته الباطنية التحريفية للشرع و سموها تنويرا ،و اتخذوها وسيلة للانفلات من الشرع و تحريفه و إفساده ،و مقاومة أهله و الحد من انتشاره ، من أجل مصالحهم المذهبية و المادية معا .

---

[1] ذكرنا بعضهم في الفصل الرابع في موقفهم من طبيعيات أرسطو و ابن رشد ، و منهم محمد عاطف العراقي .
[2] مراد وهبة و منى أبو ستة : أنباء فلسفية ، مجلة ابن رشد اليوم ، العدد 1 ، 1997، ص: 9 .
[3] هو أوديرا أوروكا .
[4] أوديرا أوروكا : العقل و الفعل في إفريقيا ، مجلة ابن رشد اليوم ، ص: 16 .

و بذلك يتبين أن فلسفة ابن رشد ليست فلسفة تنويرية ،و ليس فيها من النور إلا القليل اليسير ، الذي لا يُؤهلها لتكون فلسفة تنويرية ؛ و إنما هي – في أساسها- فلسفة تحريفية ظلامية لا يصل الطالب للتنوير الحقيقي إلا بالتخلص منها كلية ،و التمسك بالنقل الصحيح ،و العقل الصريح ،و العلم الصحيح .

و أما الخاصية الخامسة – من خصائص فكر ابن رشد- فتتعلق بخطر فلسفة ابن رشد على الشرع ، فهل هي خطر عليه ، أم هي في خدمته ؟ ، نعم إنها خطر عليه ،و أضرته أكثر مما نفعته بفارق كبير جدا ، بدليل الشواهد و المعطيات الآتية : أولها إن ابن رشد قدّم الأرسطية على الشرع و أرسطه من أجلها ،و لم يُؤسلمها من أجله ،و انتصر لها و حرّف الشرع بالتأويل الباطني خدمة لها . و عمله هذا جناية كبيرة على دين الإسلام .

و الثاني إن ابن رشد لم يكن يحمل الإسلام مشروعا فكريا له ،و إنما كان يحمل الفلسفة الأرسطية المشائية بديلا عنه ، فكانت هي المعيار و الحَكَم عنده ؛ فخالف بذلك الشرع في مسائل كثيرة ،و أغفله في مواضع عديدة انتصارا لمذهبيته الفلسفية .

و الشاهد الثالث هو أن ابن رشد – بتقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة- أوجد الأرضية للعلمانية الفكرية التي اعتمد عليها الرشديون العلمانيون في الانفلات من الشرع و محاربته ،و مقاومة أهله ، فوجدوا في فكره ظالتهم باسم ابن رشد و الرشدية ، و لو كان فكره يخدم الشريعة خدمة كاملة و صحيحة ما اهتموا به ذلك الاهتمام المبالغ فيه .

و آخرها -أي الشاهد الرابع- هو أن ابن رشد كان فقيها محسوبا على علماء الشريعة ،و يتعيش بالقضاء في المجتمع الإسلامي ، فكان ظاهره فقيها قاضيا ، و باطنه فيلسوفا أرسطيا مُتعصبا مُغاليا ،و مُحرفا للشرع من أجل أرسطيته . حتى أنه أوجب على الأمة المسلمة ما لم يُوجبه الله عليها ، عندما أفتى بوجوب الإطلاع على كتب الفلسفة ،و جعل معرفة البرهان الأرسطي شرطا لمعرفة الله تعالى[1] . و فعله هذا خطير جدا لا يصح أن يصدر عن عالم مسلم ، لأن المسلم عزيز بعزة الإيمان ،و دينه يُغنيه من أن يحتاج إلى مذاهب و عقائد و فلسفات البشر . لكن هذا الرجل ملكت عليه الأرسطية قلبه و عقله و حياته ،و لم يُؤثر فيه الفقه إلا تأثيرا سطحيا ، لذا لم يكن يحمل الإسلام مشروعا فكريا بديلا لكل الفلسفات .

و أما ما قاله الباحث مُحَمَّد عابد الجابري من أن ابن رشد قام بإصلاح ديني[2] . فهو قولا غير صحيح في معظمه ، لأن أعمال ابن رشد في الشريعة لم تكن إصلاحات ، و إنما كانت –في معظمها-

---

[1] سبق توثيق ذلك .
[2] ابن رشد : فصل المقال ، مدخل المحقق ، ص: 70 ، 71 .

إسلاخات و تحريفات ،و تلفيقات و تغليطات ، خدمة للأرسطية و أرسطة للإسلام ليكون خادما لها .و هذا عمل خطير و دنيء ، نصّب ابن رشد نفسه للقيام به .

و مما يزيد ما قلناه تأكيدا و توضيحا و إثراء أن أحد الرشديين المعاصرين[1] قال كلمة حق عندما قال : ((إن طرح مسألة صلة الحكمة بالشريعة من قِبل ابن رشد ، هو اعتراف ضمني بأن الإسلام غير كاف بذاته كمنظومة معرفية و منطقية . و هذا اعتراف جوهري)) يجعل كل انفتاح ممكن للإسلام يتم بالاعتماد على الغير[2] .

و قوله هذا كلمة حق فيها كشف لما قام به ابن رشد ،و ما يترتب عنه في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية . و نحن لا نجد لابن رشد عذرا فيما قام به إلا أن نقول : إن فعله هذا هو جناية على الشرع يدل على أنه كان ضعيف الإيمان به ، مهزوزا داخليا ، و مريضا نفسيا من جهة ،و شديد الإيمان بالأرسطية الظلامية التي أمضى حياته في خدمتها من جهة أخرى .

و أما الخاصية السادسة– من خصائص فكر ابن رشد– فتتعلق بخطر فلسفته على العقل و العلم ، فهل كانت خطرا عليهما ؟ . نعم إنها كانت خطرا عليهما معا ، و ذلك بما أنها كانت خطرا على الشرع بموقفها منه و تحريفها له فإنها بالضرورة هي خطر على العقل و العلم بحرمانهما من حقائق الشرع و أنواره .

و بما أن ابن رشد بالغ في تعظيم تلك الفلسفة و التعصب لصاحبها و الغلو فيه ، حتى اعتقد فيه العصمة ، و رفعه إلى درجة الملائكة ،و جعل نظره فوق نظر جميع الناس ، فإنه بهذه المزاعم الباطلة يكون قد شكّل خطرا داهما على العقل و العلم معا ، و أسس بها –أي تلك المزاعم– للسلبية و التقليد ، و الانهزامية و تقديس الشخصية و عبادتها . فكانت أفعاله هذه أغلالا و عوائق أمام حرية العقل و البحث العلمي المبدع النزيه .

و كان من آثار ذلك أنه ساهم بقوة في تخلف الفكر البشري و رزوخه تحت الأرسطية الظلامية العقيمة التي هيمنت على ذلك الفكر قرونا عديدة بعد ابن رشد . فلم تُكسر أغلالها ،و لم تُزح حواجزها ،و لم تُرفع ظلامياتها إلى في العصر الحديث عندما تجاوز الإنسان تلك الفلسفة العقيمة .

و أما قول الباحث مُحَّد عابد الجابري بأن ابن رشد دافع عن العلم من داخل الدين و بواسطته ، و لفائدة فهم مُتفتح للدين و ثوابته[3] . فهو قول غير صحيح في معظمه ، و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأن ابن رشد –في حقيقته– لم يُدافع عن الدين و لا عن العلم و لا عن العقل ،و إنما دافع عن

[1] هو محمد المصباحي .
[2] محمد المصباحي : الوجه الآخر لحداثة ابن رشد ، ص: 29 .
[3] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، مدخل المحقق ، ص: 84 .

الأرسطية الظلامية التي ملكت عليه قلبه و عقله . فكان يعتقد فيها العصمة ،و أمضى حياته في الانتصار لها ،و حرّف الشرع و أرسطه من أجلها ، و ليس من أجل فهم مُتفتح صحيح للدين .

و أما قوله بأن عمل ابن رشد –في شرحه لكتب أرسطو و خدمتها– كان ((ثورة علمية))[1] .فهو قول مُخالف للحقيقة و صوابه عكس ذلك ، فأعماله الفكرية كانت ثورة أرسطية على الشرع و العقل و العلم ، من أجل الأرسطية الظلامية السلبية المتعصبة العقيمة .

و أما الخاصية السابعة فتتعلق بخطر الفلسفة الرشدية على ابن رشد نفسه ، فهل كانت خطرا عليه ؟ . نعم إنها كانت خطرا كبيرا عليه ،و هو أول ضحية لها ، و ذلك أنه بما أن فلسفته كانت خطرا على الشرع و العقل و العلم ، فهي بالضرورة خطرا على ابن رشد قبل غيره من الناس . فأفسدت جانبا كبيرا من تفكيره الشرعي و العقلي و العلمي ، و قد تجلى ذلك في كثرة انحرافاته و أخطائه ،التي سبق أن ذكرنا قسما كبيرا منها .

و هي التي أوصلته إلى تحريف الشرع و إغفاله ،و تقديم الأرسطية عليه ، و مُخالفته صراحة في مواضيع كثيرة ، كقوله بأزلية العالم ،و نفي الصفات الإلهية ، و إنكار المعاد الأخروي . و هي التي أوصلته أيضا إلى التعصب لأرسطو و الغلو فيه ،و الإيمان بالخرافات و الأباطيل الأرسطية . و بذلك كان ابن رشد أول ضحية للفلسفة الأرسطية التي أضلته و ما هدته ،و قيدته و ما حررته ، و أفسدته و ما أصلحته ، و أبعدته عن الحق و ما قرّبته منه ، و جعلته فريسة للأوهام و الخرافات الأرسطية ، و أخذت منه أعز أوقاته التي ضيّعها في خدمة الأرسطية الظلامية العقيمة ،و أعاقته عن الفهم الصحيح للدين و التفكير الحر و النقد العلمي المبدع النزيه .

و أما الخاصية الثامنة– من خصائص فكر ابن رشد– فتتعلق بالسلبية و العجز و الانهزامية في فلسفة ابن رشد ، فهل اتصفت فلسفته بتلك الصفات ؟ . نعم إنها اتصفت بها ،و تجلى ذلك في الشواهد الآتية : أولها إن تقديم ابن رشد للأرسطية على الشرع و تحريفه له من أجلها هو دليل قاطع على سلبيته و عجزه و انهزاميته تجاه تلك الفلسفة . فلو كان قوي الإيمان بدينه شديد الاعتزاز ، ما سمح لنفسه أن يرفع الأرسطية الظلامية الشركية إلى تلك المكانة ،و يزدري بدين الإسلام تجاهها .

و ثانيها إن تعصب ابن رشد لأرسطو و غلوّه فيه ، حتى اعتقد فيه العصمة ،و رفعه إلى مرتبة الملائكة ، لهو دليل قاطع على سلبيته و عجزه و انهزاميته ، فلو كان قوي الإيمان بدين الإسلام ،و قوي الشخصية ، و له شهامة و أُنفة ما قال ذلك الكلام الباطل في رجل كافر مشرك كثير الأباطيل و الضلالات ، و الشركيات و الخرافات !! .

و الشاهد الثالث مفاده أن ابن رشد أمضى مدة طويلة من حياته في خدمة الفلسفة الأرسطية شرحا و تلخيصا ، دفاعا و انتصارا لها ،و تعصبا و غلوا فيها ، من دون أن يُقدّم لنا دراسة نقدية هدمية

---

[1] الجابري : ابن رشد ، ص: 81 .

لأصول تلك الفلسفة و أساسيات فروعها ، مع ظهور بطلانها ، و كثرة أخطائها و نقائصها و انحرافاتها . فلو عرضها على الشرع الحكيم ،و العقل الصريح ، و العلم الصحيح لتبيّن له تهافتها بجلاء و كتب في تهافتها بدلا من أن يكتب في الدفاع عنها في كتابه تهافت التهافت ردا على الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة . لكنه لم يفعل ذلك لأنه كان عاجزا مهزوزا مبهورا بها .

و من أمثلة عجزه أنه زعم أن النظر في صناعة الطب لا تتم إلا بالعلوم الفلسفية ،و أيد رأيه بقول للطبيب جالينوس يقول فيه : إن الطبيب الفاضل فيلسوف بالضرورة[1] . و قوله هذا لا يصح شرعا و لا عقلا ، و لا تاريخا و لا واقعا ،و يدل على أن ابن رشد كان عاجزا عن القيام بعملية فصل الطب عن الفلسفة ،و لا كان يتصوّرها مع وضوحها و إمكانية القيام بها . فأما شرعا فإن رسول الله –عليه الصلاة و السلام– حث على طلب العلاج و تعلم الطب في قوله : ((تداووا عباد الله فإن الله سبحانه لم يضع داء إلا وضع معه شفاء))[2] . و لم يشترط تعلم الفلسفة و لا أمر بها ،و لو كان ذلك شرطا لأمر به ،و بما أنه لم يأمر به دلّ ذلك على بطلان زعم ابن رشد .

و أما عقلا فإن النظر الصحيح ينفي وجود ارتباط حتمي ضروري بين تعلّم صناعة الطب و الفلسفة اليونانية أو غيرها ، لأن هذه الصناعة –أي الطب– هي صناعة تجريبية تطبيقية يُمارسها من طلبها و تخصص فيها من دون أية ضرورة لمعرفة فلسفة أرسطو ولا غيرها من الفلسفات .

و أما تاريخا و واقعا فإن الإنسان عرف الطب و برع فيه في الحضارة المصرية و غيرها من الحضارات ، قبل أن تظهر فلسفة اليونان بقرون عديدة . و مارسه أناس كثيرون من دون أن تكون لهم معرفة بفلسفة اليونان من ظهورها إلى يومنا هذا ، الذي يشهد الانفصال التام بين الطب و فلسفة اليونان و غيرها من الفلسفات . لكن عجز ابن رشد و سلبيته ، و انبهاره و انهزاميته جعلته يقول ذلك الزعم الباطل .

و بناء على ذلك فما هي الأسباب التي أوقعت ابن رشد فيما ذهب إليه ؟ ، إنها اسباب كثيرة و متداخلة ، يبدو لي أن أهمها أربعة أسباب ، أولها ضعف إيمانه بدين الإسلام أوجد فيه انهزامية نفسية و فراغا روحيا ملأته الفلسفة الأرسطية . و ثانيها انبهاره بالفلسفة الأرسطية و عجزه أمامها ،و هذا أمر اعترف به صراحة في كتابه تلخيص الآثار العلوية [3] .

و السبب الثالث هو ضعف احتكامه للشرع ،و تحريفه له بالتأويل الباطني ، حرمه ذلك من الانتفاع بنور الكتاب و السنة و علمهما ،و ألجأه إلى الاعتماد أساسا على عقله القاصر ،و حواسه الناقصة ،و آرائه الظنية من جهة ،و على أوهام و أراء ، و أهواء و ظنون فلاسفة اليونان من جهة ثانية .

و آخرها –أي السبب الرابع– هو تعصبه لأرسطو و غلوّه فيه ، حرماه من استقلالية الفكر ،و أبعداه عن النقل الصحيح ،و العقل الصريح ،و العلم الصحيح ، و أضعفا فيه الشجاعة الأدبية ، و الروح

---

[1] ا: رسائل ابن رشد الطبية ، ص: 162 .

[2] ناصر الدين الألباني : صحيح ابن ماجة ، ج 2 ص: 252 ، رقم الحديث : 2772 .

[3] ص: 146 .

العلمية النقدية الهدمية المبدعة البناءة من جهة ،و أغرقاه في المتناقضات و الأخطاء و الانحرافات الفكرية من جهة أخرى .

و أما الخاصية التاسعة — من خصائص فكر ابن رشد– فتتعلق بالتعصب و الغلو في فلسفة ابن رشد ، فهل كانت فلسفته متعصبة مُغالية ؟ . نعم إنها فلسفة ذلك حالها ، فيها تعصب كثير جدا ،و غلو كبير تجاوز حدود الشرع و العقل . لأن ابن رشد كان مُغاليا في أرسطو عندما اعتقد فيه العصمة ، و رفعه فوق الكمال الإنساني إلى درجة الملائكة ، و جعل نظره فوق نظر جميع الناس . و هذا أمر سبق أن بيناه و وثقناه في الفصل الخامس ، فلا نعيده هنا و لا نقف عنده ،و تكفينا الإشارة إليه و التذكير به .

لكنني أُشير هنا إلى أمر هام جدا ، مفاده أن الرشدية الحديثة ورثت التعصب و الغلو عن شيخها ابن رشد و فلسفته ، فهي –أي الرشدية– على نهجه سائرة و به مُتمسكة ، مع استعلائها و كثرة مزاعمها و أباطيلها ، و وصفها لابن رشد بما ليس فيه ،و بما لا يستحقه . فوصفه الرشديون بأنه : عميد التنوير و رائده في العالم ، و أنه أحدث ثورة علمية و نقدية في الفكر الفلسفي ،و أنه أحدث إصلاحا دينيا[1] . و أنه عميد الفلسفة العقلية و النقدية التنويرية ،و أنه فيلسوف عملاق آخر فلاسفة العرب[2] . و وصفه الباحث الأمريكي بول كيرتس بأنه نبي لم يُكرّم في زمانه[3] .

و أما الخاصية العاشرة –من خصائص فكر ابن رشد– فتتعلق بالتعالم و الاستعلاء و التكبر ، فهل كانت فلسفته متعالمة مستعلية متكبرة ؟. نعم إنها كانت كذلك ، فهي إلى جانب تعصبها و غلوّها ، اتصفت بالتعالم و الاستعلاء و التكبر ، فمن ذلك أن ابن رشد قسّم الناس إلى ثلاث فئات ، أولها الجمهور ، و هم عامة الناس . و الثانية هم أهل الجدل و يمثلون المتكلمين و باقي طوائف أهل العلم ما عدا الفلاسفة ، و هؤلاء عند ابن رشد يفتقدون إلى البرهان و اليقين ،و ليس لديهم إلا الجدل ،و قد ألحقهم–أحيانا– بالجمهور . و الفئة الثالثة تمثل أهل البرهان و اليقين من الفلاسفة عامة و الأرسطيين المشائين خاصة[4] .

و تقسيمه هذا هو دليل قوي على أن ابن رشد كان مُتعالما مُستعليا مُتكبرا على غيره من الناس . و قد بيّنت انتقاداتنا له أن ذلك التعالم و الاستعلاء و التكبر كان قائما على فراغ و أوهام و ظنون ، عندما أثبتنا أن ابن رشد كان من أكثر أهل العلم خطأ، و ضلالا ، و انحرافا عن الشرع و العقل و العلم .

---

[1] سق توثيق ذلك .
[2] عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد ، ص: 13 ، 14 ، 15 ، 27 .
[3] مراد وهبة : ابن رشد و التنوير ، ص: 31 .
[4] سبق توثيق ذلك في الفصل الأول ،و في مواضع أخرى .

و أما الخاصية الحادية عشر –من خصائص فكر ابن رشد– فتتعلق بالتناقض في فلسفة ابن رشد ، فهل فلسفته متناقضة ؟ . نعم إنها متناقضة و مزدوجة الخطاب ، فمن ذلك أن صاحبها–أي ابن رشد– يقول عن نفسه : إنه مسلم ،و يُظهر حرصه على الشرع و غيرته عليه من جهة ، و يُؤمن بالفلسفة الأرسطة– المخالفة للشرع – ،و يتعصب لها، و يغلو فيها ، و ينتصر لها على حساب الشرع و يقدمها عليه ، و يُؤرسط الإسلام من أجلها ،و لا يُؤسلمها من أجله من جهة أخرى .

و يقول : إنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولا يُعتد به[1] . ثم نجده يُؤمن بإلهيات أرسطو الخرافية ،و يتعصب لها ،و يُقدمها على الشرع و يُحرّفه من أجلها باسم التأويل الباطني كما فعل في قوله بأزلية العالم .

و يدعي أنه من أهل المنطق البرهان و اليقين ،و هو غارق في المتناقضات و الأوهام و الظنون و الخرافات ، كقوله بخرافة العقول العشرة ،و سعيه للجمع بين المتناقضين في تقريره في تقريره للعلاقة بين الشريعة والفلسفة الأرسطية .

و يُظهر إثباته للصفات الإلهية في كتبه العامة الموجهة للجمهور ،و ينفيها في كتبه الخاصة الموجهة للفلاسفة . و يقول بالمعاد الأخروي في مؤلفاته الجمهورية ،و ينفيه في مصنفاته الفلسفية . و يُظهر توقفه في مسألة خلق العالم و أزليته في مؤلفاته العامة ، و يقول صراحة بأزلية العالم و خلوده في كتبه الفلسفية الخاصة .

فهذا الرجل ظاهر التناقض مزدوج الخطاب ، فما تفسير ذلك ؟ ، إن هذا التناقض ليس –في الغالب– بسبب الخطأ ،و إنما هو تناقض مقصود أظهره ابن رشد عمدا ، لأنه تبنى ازدواجية الخطاب لتحقيق أهداف مذهبية مُبيتة سلفا . فكان يُظهر في كتبه العامة خلاف ما يُؤمن به في باطنه ، و يُظهر في مصنفاته الخاصة حقيقة ما يعتقده خلاف ما أظهره في مؤلفاته العامة . فعل ذلك خدمة لمذهبيته الأرسطية و انتصارا لها ، و سلوكه هذا هو من التغليط و التدليس و التلبيس على القراء ،و هو ليس من أخلاق المسلمين الصادقين ،و لا من صفات العلماء النُزهاء الشجعان .

و أما الخاصية الثانية عشر –من خصائص فكر ابن رشد– فتتعلق بالمشروع الفكري الذي حملته فلسفة ابن رشد ، فهل كانت تحمل مشروعا إسلاميا أم مشروعا أرسطيا ؟ . إنها كانت تحمل مشروعا أرسطيا بلا نقاش و لا جدال ،و هو أمر ثابت لا يمكن إنكاره ،و معروف من فلسفة ابن رشد بالضرورة . و لم تكن تحمل الإسلام مشروعا ، لكنها أفردت له مكانا صغيرا بداخلها احتواء و تدجينا و توظيفا له لخدمة مصالحها . تلك هي مكانة كل من الأرسطية و الإسلام في مشروع ابن رشد الفلسفي ، فالأرسطية هي الأصل و المنطلق و الغاية ، و الإسلام خادمها عند الحاجة ،و إلا فهو مُبعد مُقصى . و

[1] ابن رشد : تهافت التهافت ، ص: 236 .

عمله هذا هو عمل مرفوض شرعا و عقلا ، و هو وصمة عار في جبين ابن رشد الذي قدم فلسفة اليونان على دين الإسلام .

و الخاصية الثالثة عشر تتعلق بالعلمانية ، فهل فلسفته علمانية ؟ . نعم إنها فلسفة علمانية خطيرة ، و قد سبق إثبات ذلك في الفصل السادس ، و لأجلها اهتم به العلمانيون المعاصرون من الغرب و الشرق ،و بالغوا في تعظيمه و مدحه و الثناء عليه . إنهم لم يُعجبهم فيه فقهه المالكي ،و إنما أعجبهم فيه فلسفته العلمانية التي وجدوها تخدم مصالحهم المذهبية و المادية .و ابن رشد له شخصيتان الأولى شخصية فقهية شكلية ، و الثانية شخصية فلسفية حقيقية ، و لها وجهان : أولهما شخصية الفيلسوف الأرسطي ، و ثانيهما شخصية الفيلسوف العلماني .

و الدليل على ذلك هو أن ابن رشد عندما قرر العلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية نصّ على ثلاثة مبادئ أقام عليها تلك العلاقة ،و هي : مبدأ الفصل ، و مبدأ الوصل ، و مبدأ التوفيق . و بذلك قدّم الفلسفة على الشريعة ،و فصل كلا عن الآخر بذاته و موضوعه و منهجه ، و مدّ بينهما جسرا ،و استخدم التأويل الباطني التحريفي لأرسطة الشريعة خدمة للفلسفة الأرسطية . و بهذا يكون ابن رشد قد نظّر و قعّد للعلمانية الفكرية المتمثلة في فصل الدين عن الفلسفة . و بما أن تلك الفلسفة لها إلهياتها ، و طبيعياتها ،و سياستها ، و أخلاقها ، و منطقها ،و مُقدمة على الشريعة فما على الإسلام إلا الانسحاب من الميدان و الاستسلام ؛ و إذا أُحتيج إليه فلا بأس من الاستعانة به لخدمة الأرسطية و ليس لأسلمتها . و هذا أمر طبقه ابن رشد بنفسه ، عندما قدّم الفلسفة على الشرع ،و اعتقد فيها و في صاحبها العصمة ،و قال بأفكارها المخالفة للشرع ،و زعم أن الشرائع كلها صحيحة و متساوية . فعمله هذا خطير جدا ،و هو انقلاب علماني على دين الإسلام باسم الفلسفة و الإسلام نفسه ، لهذا وجدنا العلمانيين المعاصرين يهتمون بابن رشد ، لأنهم وجدوا في فكره و شخصيته نموذجهم العلماني الذي يخدمهم .

و أما الخاصية الرابعة عشر– من خصائص فكر ابن رشد– فتتعلق بما قدمته فلسفة ابن رشد للغرب ، فماذا قدمت له ؟ . لم يُقدم ابن رشد للغرب المسيحي دين الإسلام ، و إنما قدّم له أمرين ، الأول تمثل في أنه أرجع إليه بضاعته المتمثلة في الفلسفة الأرسطية الأوربية الأصل ، أعادها إليه مشروحة و مّلخّصة و محفوظة بلسان عربي . و ثانيهما تمثل في أنه قدّم إليه عمله التنظيري العلماني في العلاقة بين الشرع و الفلسفة التي قعّد من خلالها للفصل بين الدين و الفلسفة كما بيناه آنفا .

ذلك هو موجز ما قدمته فلسفة ابن رشد للغرب المسيحي ، فماذا أخذ هو منها ؟ ، و إلى أي حد تأثر بها ،و استفاد منها في بناء نهضته العلمية الحديثة ؟ . لقد بالغ بعض الباحثين المعاصرين في تضخيم ما أخذه الغرب من فلسفة ابن رشد و استفادته منها في بناء حضارته الحديثة ، و منهم : مُحَّد عاطف

العراقي ، إنه يرى أن أوروبا لما ارتضت لنفسها فلسفة ابن رشد ،و أخذت بفكره و آرائه تقدمت إلى الأمام[1] . و تساءل الباحث مُحَمَّد المصباحي بقوله : لماذا كان الفكر الرشدي خصيبا في الغرب و عقيما عندنا[2] . و ذكر الباحث ستيفان فيلد أن ابن رشد أدى دورا واضحا في تطوير فلسفة التنوير في أوروبا[3] .

و أقول : إننا لا ننكر بأن أوروبا استفادت من الحضارة الإسلامية استفادة كبيرة ، لكن العامل الداخلي هو الأساسي و الحاسم في نهضة أوروبا و تقدمها العلمي الحديث ، و أما العامل الخارجي فهو عامل ثانوي مُساعد . و يجب أن نُفرّق بين ما أخذه الغرب من الحضارة الإسلامية في مختلف المجالات العلمية و الحضارية ،و بين ما أخذه من الفلسفة الأرسطية الرشدية خاصة .

و أما قول عاطف العراقي فهو قول مُبالغ فيه جدا ، و لا يصح في معظمه ، لأن مكانة ابن رشد في أوروبا سببها الأساسي هو كونه شارحا وفيا ماهرا لأرسطو ، و حجة في فلسفته . و الذي أدى إلى تكوّن الفلسفة في أوروبا الغربيةهي القضايا الأرسطية في المقام الأول ، إنه ((أرسطو عبر ابن رشد ،و ليس عكس ذلك هو الذي أدى إلى تكوين الفلسفة في أوروبا الغربية)).و مع أن بعض آراء ابن رشد ظلت حية ، فإنها كانت ((جزءا مغمورا في تطوير الفلسفة الغربية الحديثة))، ثم نُسي اسم ابن رشد قرونا إلى أن أُعيد إحياؤه في القرن التاسع عشر و ما بعده[4] .

و أما الزعم بأن أوروبا ارتضت فلسفة ابن رشد لنفسها ، فهو زعم باطل مُخالف لحقائق التاريخ التي تقول أن أوروبا لم تنهض و تتطور علميا إلا بعد تحطيمها للفلسفة الأرسطية المشائية الرشدية ،و رفضها بإلهياتها و طبيعياتها و منطقها[5] . إنها نهضت على أنقاضها ، لأن ابن رشد قدّم لها فلسفة غير علمية ، كثيرة الأخطاء والأوهام ،و الخرافات و الأباطيل . فأين الزعم بأن أوروبا ارتضت لنفسها فلسفة ابن رشد الأرسطية ؟ .

و أما أثر العلمانية الفكرية التي قدّمها ابن رشد للغرب ، فقد استفاد منها الرشديون اللاتين في نزاعهم مع الكنيسة و وظّفوها لصالحهم . لكن هذه النظرية العلمانية ليست جديدة على الغرب المسيحي ، فمنذ أن انتشرت فيه النصرانية و تكونت الكنيسة ،و أوروبا قائمة على فصل الدين عن الدولة ،و كان شعارها : دع لقيصر ما لقيصر ،و لله ما لله .و قد كانت –أي أوروبا– تعيش في علمانية تامة في السياسة و الاقتصاد و الاجتماع ، لأن العلمانية هي من صميم الديانة النصرانية[6] .

---

[1] عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد ، ص: 14 ، 23 ، 24 .
[2] محمد المصباحي : الوجه الآخر لحداثة ابن رشد ، ص: 5 ، 6 .
[3] مراد وهبة : ابن رشد و التنوير ، ص: 11 .
[4] نفس المرجع ، ص: 49 ، 52 .
[5] نفس المرجع ، ص: 47 .
[6] أنظر : محمد قطب : مذاهب فكرية معاصرة ، ط3 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1988 - ص: 447 و ما بعدها .

و نحن لا ننكر تأثير الفلسفة الأرسطية المشائية الرشدية في أوروبا بأنها ساهمت في تحريك الحياة العلمية و تنشيطها ، لكن لا يصح أن نغفل العامل الداخلي الأساسي في نهضة أوروبا ،و نُضخم العامل الخارجي الثانوي و نحوّل الحبة الصغيرة جدا إلى قبة كبيرة جدا . و يجب أن لا يغيب عنا أن العلم الحديث و المعاصر قام أساسا على أنقاض الفلسفة الأرسطية المشائية الرشدية ، التي تحطمت بأصولها و فروعها . لذا فإن الدعوة إلى العودة على الرشدية و إحيائها هي دعوة إلى التخلف و الرجعية ،و الخرافة و الظلامية من جهة ،و هي نصيحة مسمومة يُراد منها إفساد دين الإسلام ،و إبعاد الأمة عما ينفعها في دينها و دنياها .

و أما الخاصية الخامسة عشر — من خصائص فكر ابن رشد– فتتعلق بفلسفة ابن رشد كمذهب مُستقل ، فهل فلسفته مُستقلة مُتميزة خاصة به ، أم هي تابعة للفلسفة الأرسطية و امتداد لها ،و شرح موسع لها ؟ . يرى الباحث مُحَمَّد عاطف العراقي أن ابن رشد فيلسوف عميد عملاق ، له فلسفة رشدية ذات نسق فلسفي محكم فريد ، ناضج دقيق[1] .

و قوله هذا مُبالغ فيه جدا ،و لا يصح إن كان المقصود به أن لابن رشد فلسفة مُستقلة مُتميزة خاصة به . ،و هذا هو المعنى الظاهر من كلامه . نعم لابن رشد فلسفة ، لكنها فلسفة أرسطية مشائية قلبا و قالبا ،و ليست فلسفة رشدية مُستقلة مُتميزة خاصة به . لأن الفلسفة التي عنده هي أرسطية في أصولها و أساسيات فروعها ، إذا نزعنا منها ذلك لم يبق لابن رشد شيء يُسمى فلسفة .

و أما اجتهاداته و اختياراته الفلسفية المبعثرة ، فهي في الغالب شروح للفلسفة الأرسطية و تابعة لها في إطار مذهبها ،و لا تكفي أبدا لتكوين فلسفة رشدية مستقلة و متميزة خاصة ابن رشد . و هذا أمر ثابت واضح لا لُبس فيه ، اعترف به ابن رشد نفسه عندما وقّف نفسه لخدمة الأرسطية شرحا و تلخيصا ، دفاعا و انتصارا ،و أمضى عمرا طويلا من حياته في خدمتها ، حتى أنه تعصب لأرسطو تعصبا أخرجه عن حدود الشرع و العقل . و رجل هذا حاله لا يصح أن يُقال أنه صاحب فلسفة مستقلة متميزة . و من كانت تلك صفاته لا يستطيع تكوين فلسفة خاصة به ، لأنه رضي بأن يكون تلميذا تابعا وفيا لأرسطو ،و حرم نفسه من الاستقلالية الفكرية و الاجتهاد المطلق .

و حتى الغرب الذي اهتم بابن رشد لم يهتم به لأنه فيلسوف مُستقل متميز له فلسفته الخاصة به ،و إنما اهتم به لأنه شارح أمين و ناجح في شرحه لتراث أرسطو[2] من جهة ، و أنه أعاد إليه بضاعته الأوروبية بأمانة من جهة أخرى ، حتى أن المحقق ابن قيم الجوزية وصف ابن رشد بأنه أسير منطق اليونان[3] .و نحن نقول : إن ابن رشد كان أسير الفلسفة الأرسطية كلها بإلهياتها و طبيعياتها و منطقها . و رجل هذا حاله لا يُمكنه تكوين فلسفة مستقلة متميزة خاصة به .

---

[1] عاطف العراقي : المرجع السابق ، ص: 13 ، 15 ، 23 ، 30 .
[2] مراد وهبة : ابن رشد و التنوير ، ص: 31، 43 ، 49 .
[3] سبق توثيق ذلك .

و أما الخاصية السادسة عشر – من خصائص فكر ابن رشد– فتتعلق بالمضايقات و المطاردات و الإهمال و الظلم ، فهل تعرّض فكر ابن رشد لمثل تلك الأعمال ؟ . يرى الباحث مُحَمَّد عاطف العراقي أن ابن رشد ظُلم حيا و ميتا ،و أن الأمة أهملت فكره[1] . و قالت الباحثة مُنى أبو سنة : إن ابن رشد فرضت عليه قيود ،و أن مناخ التفكير في زمانه كان مقيدا له[2] . و ذهب الباحث ستيفان فيلد إلى القول بأن الثقافة الإسلامية التي أنتجت ابن رشد هي نفسها التي أهملته و جحدته[3] .

و تعقيبا عليهم أقول : أولا نعم إن ابن رشد تعرّض لمحنة في آخر حياته دامت سنتين عندما غضب عليه السلطان المنصور الموحدي(ت 595هـ) ، لكن يجب أن لا نُبالغ في تضخيم ذلك ، لأن ما أصابه ليس جديدا في التاريخ الإسلامي ، فعلماء الإسلام منذ القرن الأول الهجري و هم يتعرضون للمحن و الفتن إلى يومنا هذا ، كالذي حدث لسعيد ابن جُبير ،و أحمد بن حنبل ،و يعقوب البويطي ،و نُعيم بن حماد ،و بقي بن مخلد ، و ابن حزم ،و أبي الوفاء بن عقيل ،و الحافظ عبد الغني ،و الشيخ تقي الدين بن تيمية ،و ابن قيم الجوزية ،و غيرهم كثير . و حتى في زمن ابن رشد– أيام الموحدين– تعرض بعض أهل العلم للنفي و الاضطهاد ، كالفقيه مُحَمَّد بن إبراهيم قاضي بجاية ،و الحافظ الشاعر أبي العباس القرابي[4] .

و يجب أن لا يغيب عنا أن ابن رشد قبل تعرّضه للمحنة في آخر حياته ، كان قد عاش مدة طويلة في كنف و رعاية و تشجيع بعض سلاطين الموحدين كأبي يعقوب بن عبد المؤمن[5] . فيجب أن لا تنسينا حادثة المحنة المدة الطويلة التي عاش فيها ابن رشد في أمن و آمان و رعاية من السلطان . فهذه المدة بدأت من نحو سنة 550 إلى نحو سنة 595 هجرية ، ثم غضب عليه المنصور الموحدي و نكبه ، فدامت محنته سنتين ، ثم عفا عنه السلطان و طلبه سنة 595هجرية ، فتوفي في نفس السنة[6] . فالرجل عاش أكثر من 50 سنة في أمن و آمان و رعاية من السلطان ، ألف خلالها كتبا فلسفية كثيرة جدا . فهل يصح بعد هذا أن يُزعم بأن ابن رشد ظُلم حيا بصيغة المبالغة و التعميم و التضخيم ؟ ! .

و ثانيا إن الأمة الإسلامية لم تُهمل ابن رشد و لا جحدت فكره ،و إنما أخذت منه صحيحه و نبذت سقيمه ، فأخذت فقهه الإسلامي[7] و رفضت فكره الأرسطي الشركي الظلامي . فمن حقها أن تفعل ذلك ، فتأخذ الصحيح من فكره الذي ينفعها و ترفض الذي يضرها منه .

فالأمة الإسلامية لم تجحد فضل ابن رشد و لا أهملته ،و إنما تصرّفت معه بالطريقة الصحيحة التي يقرها الشرع و العقل و المصلحة . و هذه الطريقة هي نفسها التي اتبعتها أوروبا في تعاملها مع تراث ابن

---

[1] عاطف العراقي : المرجع السابق ، ص: 11 ، 14 .
[2] مراد وهبة و منى أبو سنة : المرجع السابق ، ص: 87 .
[3] نفس المرجع ، ص: 11، 91 .
[4] ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج 1 ص: 532 .
[5] الجابري : ابن رشد ، ص: 45 و ما بعدها .
[6] نفس المرجع ، ص: 48 ، 49 ، 60 .
[7] أنظر مثلا : الشوكاني : نيل الأوطار ، ج 5 ص: 292 . و الشاطبي : الاعتصام ، ج 1 ص: 251 .

رشد ، فأخذت منه ما رأته مفيدا لها ،و رفضت فقهه الإسلامي و أرسطيته الباطلة . فهي قد أخذت منه جانبا ،و رفضت منه جانبا آخر ، فلماذا تُمدح أوروبا على ما فعلته ،و تُذم أمة الإسلام على أخذها بنفس الطريقة في تعاملها مع تراث ابن رشد الفكري ؟ ! .

و أشير هنا أيضا إلى أن قول ستيفان فيلد بأن الثقافة الإسلامية أنتجت ابن رشد ثم أهملته و جحدته ، هو قول فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأن ابن رشد الذي وُلد في مجتمع إسلامي تهيمن عليه الثقافة الإسلامية ، فإن هذه الثقافة ليست هي التي كوّنت الجانب الأساسي و الهام من تفكير ابن رشد ، و إنما كوّنته الفلسفة الأرسطية المشائية . و من ثم فإن من حق الثقافة الإسلامية أن تنكر عليه ذلك ،و ترفض فكره الفلسفي الذي هو دخيل عليها ، ومُخالف لها، و خطر عليها و على مجتمعها .

و ثالثا إنه لا يصح الزعم بأن ابن رشد كان واقعا تحت الضغوط و القيود ، فلو كان كذلك ما استطاع أن يُؤلف عشرات الكتب الفلسفية التي نشر من خلالها كثيرا من ضلالات اليونان و شركياتهم و خرافاتهم من جهة ، و حرّف الإسلام في بعض مؤلفاته من جهة أخرى . فلو كان واقعا تحت تلك الضغوط و القيود المزعومة ما استطاع تأليف الكتب المخالفة لدين الإسلام و للفكر السائد في مجتمعه الذي كان يعيش فيه . و نحن لا ننكر بأنه ربما قد يكون قد تعرّض لبعض المضايقات الخفيفة ، لكن الثابت ينفي ذلك الزعم المبالغ فيه . لأن الرجل –أي ابن رشد– كان يعيش تحت مضلة السلطان لمدة طويلة ، و كان يُمارس القضاء ،و كُتبه تُخرج إلى الأسواق . فهل رجل هذا حاله يُقال : إنه عاش مظلوما مُقيد الفكر ! .

و أما الزعم بأنه ظُلم حيا و ميتا ، فالأمر مُبالغ فيه جدا ،و يتضمن مغالطة كبيرة ، لأن ابن رشد هو البادئ بالظلم عندما ظلم دينه و أمته ، بتحريفه للشريعة و نشره لضلالات اليونان و أباطيلهم . فالفرد هنا هو الذي اعتدى على المجتمع و ظلمه ،و استغل حماية الدولة له في القيام بتلك الجريمة التي ارتكبها في حق دينه و أمته . فأصبح من حق المجتمع و من الواجب عليه حماية الدين و المجتمع من الخطر الرشدي ،و الرد عليه بالطريقة المناسبة الصحيحة و العادلة . فلماذا نتعاطف مع الفرد البادي بالظلم و المدعوم من السلطان ،و لا نفعل ذلك مع المجتمع المظلوم عندما يرد على من بدأه بالظلم ؟ ! .

و أما الزعم بأنه ظُلم ميتا ، فهو زعم لا يصح أيضا ،و فيه تغليط و تلبيس على القراء ، لأن أمة الإسلام تعاملت مع فكره بحق و عدل ، فقبلت فكره الصحيح المتمثل في فقهه ،و رفضت فكره الفلسفي المخالف للشرع و العقل و العلم . فهل هذا التعامل يُسمى ظلما ؟ ، إنه ليس ظلما ،و إنما هو عين الحق و الصواب و الإنصاف .

و أما أوروبا التي يُقال أنها كرّمته ميتا فالأمر مُبالغ فيه جدا ، و ينطوي على مُغالطة كبيرة ، لأن أوروبا قبلت فكره الفلسفي الأرسطي المشائي ، لأنه أعاد إليها بضاعتها الأوروبية ،و رفضت فكره الفقهي الإسلامي لأنها لا تُؤمن به ، ثم لما تبيّن لها بطلان فكره الفلسفي الأرسطي رفضته برمته و انقلبت عليه . فأقامت بذلك الدليل الصحيح و الدامغ على صحة موقف أمة الإسلام عندما رفضت فكره الفلسفي . فأوروبا إذاً رفضت ابن رشد بفلسفته و فقهه ، لكنها مع ذلك ما تزال مُشجعة لفكر ابن رشد ، ليس لأنه جديد عليها ،و أنها في حاجة ماسة إليه لبناء نفسها ،و إنما هو وسيلة لديها تستخدمها لمحاربة الإسلام و تضليل المسلمين باسم رجل أرسطي مشهور محسوب من كبار فقهاء المسلمين .

فهل بعد هذا يصح أن يُقال : إن ابن رشد ظُلم حيا و ميتا ؟ ، إن الأمر لا يصح و مُبالغ فيه جدا ،و صوابه هو : إن ابن رشد هو الذي ظلم الإسلام و المسلمين في حياته و بعد وفاته ،و ما يزال ظلمه قائما إلى يومنا هذا .

و أما الخاصية السابعة عشر– من خصائص فكر ابن رشد– فتتعلق بحاجتنا إلى فلسفة ابن رشد في وقتنا الحاضر ، فهل المسلمون اليوم في حاجة إلى فلسفته ؟ . يرى الباحث محمد عابد الجابري أننا اليوم في حاجة إلى ابن رشد بروحه العلمية و النقدية الاجتهادية ،و اتساع أُفقه المعرفي و انفتاحه على الحقيقة.و أن اكتشافنا لهذا الرجل الحقيقي العربي الإسلامي هو ((المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة الإسلامية من داخلها))،و جيلنا الصاعد إما أن ((يكون رشديا فيتقدم على مدارج الأصالة و المعاصرة معا ، و إما أن لا يكون له كوّن و لا مكان في هذا العالم))[1] . و ذهب الباحث محمد عاطف العراقي إلى القول : إننا اليوم نبحث عن الحلول لكثير من مشكلاتنا ، في الوقت الذي ((قدّم لنا ابن رشد ... المفتاح أو المنهج الذي يُساعدنا على حل هذه المشكلات))[2] .

و أقول : إنه سبق أن ناقشنا فكر ابن رشد الفلسفي في مختلف جوانبه ،و بينا بالأدلة الشرعية و العقلية و العلمية بطلانه في أُصوله و أساسيات فروعه ، الأمر الذي يعني أن الرشدية المزعومة المقترحة كبديل لحل مشاكل المسلمين ، هي رشدية عقيمة ميتة ،و اسم بلا مُسمى ، و شكل بلا مضمون ،و ليس عندها من شيء صحيح نافع تقدمه للمسلمين . و الصحيح القليل الذي قد نجده فيها لسنا في حاجة إليه من طريقها ، لأنه موجود في ديننا ،و عرفه علماؤنا قبله ابن رشد و بعده من غير فلسفته .

و ابن رشد الفيلسوف ليس نموذجا للعربي المسلم المتفتح الذي هو المدخل الضروري لنهوضنا الحضاري ،و إنما هو نموذج للمسلم الأرسطي المتغرّب المهزوم و المولوع بالأرسطية ،و هو سلف العلمانيين

---

[1] الجابري : ابن رشد ، صك 10 ، 11 ، 265 .
[2] عاطف العراقي : المرجع السابق ، ص: 44 .

المعاصرين المتغربين من أبناء المسلمين . و هذا النموذج لم يكن الإسلام و لا المسلمون الصادقون في حاجة إليه أبدا ، قديما و لا حديثا .

و فكره الفلسفي لا أصالة فيه و لا معاصرة ، فبخصوص الأصالة فهو ليس أصيلا إسلاميا لأنه فكر أرسطي مشائي غريب عن دين الإسلام و أهله ، حرّف الإسلام و أرسطه خدمة للفلسفة الأرسطية المشائية . و فكر هذا حاله لا يصح وصفه بأنه أصيل إسلامي و لا عربي ، اللهم إلا إذا قصدنا بذلك أنه أصيل في الأرسطية المشائية فهذا صحيح . و أما بالنسبة للمعاصرة فهو فكر فلسفي تجاوزه الزمن ،و قد قام الدليل الشرعي و العقلي و العلمي على بطلانه . فأية معاصرة بقيت له ؟ .

و أما علمانيته الفكرية التي يتشبث بها الرشديون و العلمانيون المعاصرون ،و يدعون إليها و يُبالغون في مدح صاحبها ، فهي علمانية تحريفية تلفيقية أثبتنا بطلانها شرعا و عقلا في الفصل السادس .و نحن لسنا في حاجة أبدا إلى تلك العلمانية الرشدية ،و لا إلى غيرها من العلمانيات ، لأن أمة الإسلام جربتها كلها في العصر الحديث ، فما زادتها إلا تخلفا و تقهقرا ، و ضعفا و انحرافا عن الشرع و الطريق السوي . فليُوقف هؤلاء العلمانيون تلك الدعاوى الباطلة ،و ليعودوا إلى الطريق المستقيم القائم على الشرع الحكيم ،و العقل الصريح ،و العلم الصحيح .

و أما الخاصية الثامنة عشر– و هي الأخيرة من خصائص فكر ابن رشد– فتتعلق بمكانة ابن رشد العلمية بين أهل العلم ، فقد ادعى الباحث مُحَّد عابد الجابري أن أهل العلم أجمعوا على التنويه بعلم ابن رشد و نزاهته[1] . فهل ما ذكره صحيح ؟ .

إن قوله هذا غير ثابت و لا يصح ، لأنه أولا لم يرو خبرا تاريخا عن الإجماع المذكور ، و لا ذكر أقوالا كثيرة لأهل العلم تتضمن ما ادعاه هو –أي الجابري– . و إنما أورد ما قاله ثلاثة مؤرخين في الثناء على ابن رشد و علمه ،و هم : ابن الأبار ،و ابن أبي أُصيبعة ،و عبد المالك المراكشي[2] ، و أقوالهم ليست إجماعا و لا نصفه و لا ربعه .

و ثانيا إننا لا ننكر بأن كثيرا من أهل العلم قد اثنوا على ابن رشد و علمه و شخصيته و نزاهته ، لكن ذلك لم يكن ثناء مُطلقا يشمل كل علمه و شخصيته ،و إنما هو ثناء جزئ يخص بعض علمه وصفاته ، أو هو ثناء عام غير مُخصص . و لا يمكن أن يُجمع أهل العلم على التنويه بعلم ابن رشد و نزاهته ، لأن هذا الرجل كان منحرفا فلسفيا ،و حرّف الشرع و خالفه صراحة في أساسيات معروفة من الدين بالضرورة ، كمسألة خلق العالم و الصفات الإلهية و المعاد الأخروي .و أمضى حياته العلمية في نشر الأرسطية بأباطيلها و صوابها ،و ضلالاتها و خرافاتها ، مع حرصه الشديد على الانتصار لها و نشرها بين المسلمين . فرجل هذه أعماله –في تحريف الدين و إفساد الفكر الإسلامي– لا يمكن أن

---

[1] الجابري : ابن رشد ، ص: 37 .
[2] نفسه ، ص: 37 ، 38 .

يُجمع أهل العلم على التنويه بعلمه و نزاهته. و هل من كان يتعمد التحريف و يُخفي آرائه الحقيقة عن جمهور المسلمين يُقال فيه أنه كان نزيها ؟ ! .

و الدليل القاطع على أن ذلك الإجماع المزعوم لم يحدث ، هو أن ثلاثة من أهل العلم المشهورين انتقدوا ابن رشد و ذموه ،ولم يذكرهم الجابري . أولهم الصوفي ابن سبعين الأندلسي(ت668هـ) إنه انتقد ابن رشد انتقادا لاذعا ، و وصفه بأنه مُقلد لأرسطو قليل الباع و المعرفة ،و بليد التصوّر[1] .

و الثاني هو الشيخ تقي الدين بن تيمية ، إنه انتقد ابن رشد كثيرا ،و توسع في الرد عليه في مجموع الفتاوى ،و درء تعارض و العقل و النقل . و وصفه بأنه من نفاة الصفات كالجهمية و الباطنية ، و له أقاويل مُخالفة للشرع و العقل معا . و هو أسوأ حالا من المعتزلة في موضوع الصفات الإلهية ،و فيه تعصب و غلو في الفلاسفة عامة و أرسطو خاصة[2] .

و آخرهم–أي الثالث– هو المحقق ابن قيم الجوزية إنه ذم الفلاسفة الأرسطيين عامة ،و انتقدهم في أفكارهم الفلسفية المخالفة للشرع ،و انتقد ابن رشد في تفسيره لقوله تعالى : ((ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ))–سورة النحل : 125 – ،و وصفه بأنه أسير منطق اليونان[3] .

و ختاما لهذا المبحث يتبين منه أن الخصائص السلبية هي الغالبة على فكر ابن رشد الفلسفي ، و النماذج الكثيرة و المتنوّعة التي ذكرناها شاهدة على ذلك .و ليس فيه من الإيجابيات إلا القليل ،و هي– على قلتها– جزئية محدودة لا تشمل كل فكره الفلسفي .

ثانيا : نظرة نقدية عامة في تراث ابن رشد العلمي :

قُدرت مؤلفات ابن رشد ب: 118 كتابا ، معظمها في الفلسفة اليونانية عامة و الأرسطية خاصة ، و قليل منها في الفقه و الأدب، و قد صنف كتبه الفلسفية في المدة ما بين : 552- 592 هجرية[4] .و له كتب موجهة للعامة و هي على قسمين: قسم يتضمن كتبا خطابية موجهة للجمهور ،و قسم يتضمن كتبا جدلية موجهة لأهل الجدل من المتكلمين و من على شاكلتهم .و كل من الكتب الخطابية و الجدلية لا تُذكر فيها تأويلات الفلاسفة و لا براهينهم[5] . و له كتب أخرى موجهة للخاصة من أهل العلم ، و هم الفلاسفة أهل البرهان و اليقين على حد زعم ابن رشد ،و فيها تُذكر تأويلاتهم و براهينهم المزعومة[6] .

---

[1] إبراهيم تركي: أزمة الرشدية العربية ، ص: 40 .

[2] أنظر مثلا : مجموع الفتاوى ، ج 4 ص: 163، 164 ، ج 6 ص: 517 ، 518 . و درء التعارض ، ج 6 ص: 238 ، ج 9 ص: 434 ، 443 ، ج 10 ص: 143 .

[3] سبق توثيق ذلك .

[4] الجابري : ابن رشد ، ص: 160 و ما بعدها . و محمد عمارة : المثالية و المادية ، ص: 99 و ما بعدها . و بركات محمد مراد : تأملات في فلسفة ابن رشد ، ص: 24-31 .

[5] ابن رشد : فصل المقال ، ص: 119 . و قد سبقت الإشارة على هذا الموضوع في الفصل الأول و غيره .

[6] نفسه ، ص: 119 . و تهافت التهافت ، ص: 60 ، 71 .

و هذا التقسيم الثنائي لمصنفاته ليس من مُبتكراته ،و إنما هو تقسيم عرفه المشاؤون قبله في تقسيمهم لمؤلفات أرسطو . و ذلك أن أرسطو كان يُدرّس تلامذته في الصباح و يُناقش معهم المشكلات الفلسفية ،و في المساء يُلقي دروسه على جمهور الناس ، فقسّم أصحابه مؤلفاته على نوعين : أولهما يمثل الكتب المستورة ،و هي الموجهة للطلبة المختصين . و ثانيهما يمثل الكتب المنشورة و هي الموجهة للجمهور[1] .

و هذا التقسيم لو قام على أساس مرعاة مدارك الطلاب حسب قدراتهم ابتداء من البدايات إلى النهايات ، فهو تقسيم صحيح و جيد يقوم على المرحيلة و التدرج . لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة لمؤلفات ابن رشد العامة و الخاصة ، فقد تبين أنه كثيرا ما كان يُظهر في كتبه العامة خلاف ما يُبطنه باستخدام التعليط و التدليس و التحريف . و هو قد أعلن صراحة بأن في الشرع نصوصا ظاهرها مُخالف للحقيقة يجب تأويله و إخفائه عن الجمهور من العوام و المتكلمين ،و هذا النوع من التأويل الباطني التحريفي أظهره صراحة في كتبه الخاصة . من ذلك أنه في مؤلفاته العامة أثبت الصفات و المعاد الأخروي ،و في كتبه الخاصة نفى ذلك صراحة[2] .

و كتابه فصل المقال –من مؤلفاته العامة– هو رسالة صغيرة الحجم لكنه كتاب خطير جدا ، أصّل فيه ابن رشد منهجه الفلسفي في موقفه من الشرع و الفلسفة معا ، فأعطى للفلسفة الأرسطية الشرعية باسم الإسلام ، عندما قام بفعلين حطيرين أولهما أنه أصدر فتواه الأرسطية بوجوب الإطلاع كتب الفلسفة . و ثانيهما أنه أصّل لنظرته في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة . فالكتاب –في عمومه و حقيقته– جناية على دين الإسلام و تحريف له ،و ازدراء به و تسخير له خدمة للأرسطية .

و أما كتابه العامي: الكشف عن مناهج الأدلة ، فيرى الجابري أن هذا الكتاب هدفه الدفاع عن العلم و إصلاح العقيدة و تصحيحها[3] . و قوله هذا غير صحيح في معظمه ، لأن كتاب الكشف هو تطبيق عملي لجانب مما نظّر له ابن رشد في كتابه فصل المقال ، فانتقد فيه مُخالفيه من المشبهة و الأشاعرة و المعتزلة بحق و بغير حق ، و سكت عن إخوانه الفلاسفة من المشائين و الباطنيين . و مارس فيه التأويل التحريفي في تعامله مع بعض النصوص الشرعية المتعلقة بالصفات و خلق العالم[4] . فعل كل ذلك ليس من أجل تقديم البديل الإسلامي الصحيح ،و إنما من أجل طرح البديل الأرسطي و الانتصار له .

و أما كتابه بداية المجتهد و نهاية المقتصد ، فهو كتاب في الفقه المقارن على المذاهب السنية ، وصفه الباحث محمد عابد الجابري بأنه كتاب لا نظير له في الفقه المقارن[5] . و ذهب الباحث حماد العبيدي إلى القول بأن ابن رشد–في كتابه بداية المجتهد– لم يكن ينتصر لمذهب الإمام مالك ،و إنما عامله كغيره من

---

[1] أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية ، ص: 224 .
[2] سبق توثيق ذلك و مناقشته .
[3] ابن رشد : الكشف ، مخل المحقق ، ص: 69 . و الجابري : ابن رشد ، ص: 103، 104 .
[4] سبق عرض ذلك و توثيقه .
[5] ابن رشد : فصل المقال ، مدخل المحقق ، ص: 7 .

المذاهب ، خلاف الموفق بن قدامة المقدسي –في كتابه المغني– فإنه انتصر لمذهب ((إمامه احمد بن حنبل و يُرجّحه على المذاهب الأخرى ، لكنه كان موضوعيا))[1] .

و قال أيضا : إن كان الفقيه أبو علي المروزي(ت 462هـ) هو أول من تنبه إلى القواعد الفقهية ،و كتاب بداية المجتهد لم يكن موجها إلى القواعد الفقهية أساسا ،و إنما كان موجها إلى فقه الخلاف ، فإن ابن رشد هو ((أول من كتب في هذه القواعد ، ذلك لأننا لا نعرف تأليفا في هذا الفن لأبي علي المشار إليه. كما أن أول من خصّه بالتأليف هو العز بن عبد السلام المتوفى سنة 660 هجرية)) ،و بذلك يكون ابن رشد هو أسبق من عرف تلك القواعد بعد المروزي[2] .

و أقول : أولا ليس صحيحا ما قاله الجابري من أن بداية المجتهد لابن رشد ليس له نظير ، لأن ابن حزم الظاهري (ت 456هـ) كتب في الفقه المقارن ، ففي كتابه الإيصال (24 مجلدا) ذكر فيه أقوال الصحابة و التابعين و الأئمة من بعدهم ،و أورد معها أدلتها و حججها ،و في عرضه لها كان مجتهدا مُرجحا ناقدا حرا . و نفس الطريقة اتبعها في كتابه المحلى(11مجلدا) ،و لم يتوسع فيه كالأول ، لكنه ذكر فيه فقه الصحابة و السلف و أئمة المذاهب ، فهو فقه مُقارن أيضا[3] .

و من ذلك أيضا : كتاب المغني للموفق بن قدامة المقدسي (541-620هـ) الذي كان مُعاصرا لابن رشد (ت595هـ) ، تناول فيه الموفق الفقه الإسلامي من كل أبوابه على مذاهب الأئمة الأربعة و السلف الصالح ،و قد توسع فيه بذكر الأقوال و الأدلة حتى بلغ الكتاب 12 مجلدا . و قد نال إعجاب كبار الفقهاء ، حتى قال فيه العز بن عبد السلام : ((ما طابت نفسي بالفتيا حتى صارت عندي نُسخة من المغني)) ،و قال أيضا : ((ما رأيتُ في كتب الإسلام في العلم مثل المحلى و المجلى و كتاب المغني))[4] . فلم يذكر من بينها كتاب البداية و النهاية لابن رشد ، و قوله هذا شهادة لها مكانتها من عالم كبير مُتخصص في الفقه الإسلامي ،و نحن لا ننكر بأن للبداية المجتهد قيمة علمية كبيرة ، لكننا أنكرنا على الجابري قوله الذي قاله في الكتاب .

و ثانيا إن ما ذهب إليه حمادي العبيدي فيه تغليط و إجحاف في حق الموفق بن قدامة ، و ذلك أنه إذا صحّ أن ابن رشد تعامل مع كل المذاهب الفقهية بطريقة واحدة من دون الانتصار لمذهب مالك و لا لغيره من المذاهب ، فإن هذا لا يعني أنه غير مُتعصب ، و إنما يُعبر عن حقيقة شخصية ابن رشد

---

[1] حماد العبيدي : ابن رشد و علوم الشريعة ، ص: 60 .
[2] نفس المرجع ، ص: 93 .
[3] عمر سليمان الأشقر : تاريخ الفقه الإسلامي ، قصر الكتاب ، البليدة ، الجزائر ، ص: 122 و ما بعدها .
[4] نفس المرجع ، ص: 126 .

الفلسفية الأرسطية . الفقه عنده اقل مرتبة بكثير من فلسفته الأرسطية التي قدّمها حتى على الشريعة الإسلامية نفسها . فإذا لم تكن له –أي ابن رشد– نزعة فقهية مُتعصّبة ، فقد كانت له نزعة أرسطية متعصبة ملكت عليه قلبه و عقله ،و لم تترك له مجالا لتصريف تعصبه في جهة أخرى ، حتى أنه بلغ غاية التعصب و الغلو عندما اعتقد العصمة في أرسطو و فلسفته ،و رفعه إلى درجة الملائكة . فهذا الرجل هو من كبار المتعصبين الغلاة في العالم ،و لا يُحمد في عدم تعصبه لأي مذهب من المذاهب الفقهية ، لأنها في نظره لا تستحق أن يُتعصب لها لأنها ظنيات و تخمينات و جدليات لا ترقى إلى درجة فلسته الأرسطية التي يزعم أنها حقائق و يقين و براهين ، لذا كان حياديا في موقفه من تلك المذاهب و لم يكن حياديا في موقفه من فلسفته الأرسطية الظلامية الشركية .

و أما ما قاله عن الموفق بن قدامة فإن هذا الرجل –أي الموفق– كان مُتبعا للدليل في اجتهاده ، و ينصر مذهبه الحنبلي فيما ثبت أن الحق معه و لا يتجاوزه ،و يُبالغ جهده في رد ما يُخالفه . لكن إذا ظهر له في مسألة ما أن مذهبه ضعيف ،و الآراء المخالفة له راجحة عليه اتبعها و برر صحتها بالدليل،و لا يُدافع عن مذهبه. من ذلك أنه اختار في مسألة صلاة القصر –بعد ذكره للأدلة و مناقشتها– إباحة صلاة القصر لكل مسافر دون تحديد لمسافة .و هذا يثخالف ظاهر مذهبه الحنبلي ، لأن الراجح عندهم تحديدها[1] . و هذا الذي ذكرناه أغفله الباحث حماد العبيدي ،و ما كان له أن يغفله ، لأنه ضروري لإنصاف الرجل .

و أما قوله الثاني فلا يصح ، لأن المسلمين تنبّهوا للقواعد الفقهية مُبكرا منذ صدر الإسلام و ما بعده ، عندما رأوا كثيرا من النصوص الشرعية جامعة تحمل المعاني الكثيرة في ألفاظ قليلة ، حتى أن أبا داود السجستاني (ق : 3هـ)–صاحب السنن– ذكر أن الأحاديث التي يدور عليها الإسلام أربعة ، منها قوله –عليه الصلاة و السلام– : ((إنما الأعمال بالنيات و إنما لكل امرىء ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه))[2] ، و ((الحلال بيّن و الحرام بيّن ،و بينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس ...))[3] .

و أما الذين كتبوا في القواعد الفقهية قبل ابن رشد ، فمنهم : أبو طاهر الدباس (ق: 4هـ)و الفقيه الكرخي الحنفي(ق: 4هـ) ،و الفقيه أبو زيد الدبوسي الحنفي (ت 430هـ) ألف كتابا في القواعد الفقهية سماه : تأسيس النظر[4] .

---

[1] عبد الله بن منيع : كتاب المغني لابن قدامة ، مجلة الدارة ، الرياض ، العدد الثاني ، السنة الثالثة ، 1397، ص: 357 . و ابن قدامة المقدسي : المُغني و بهامشه الشرح الكبير ، ط1 ، دار الحديث القاهرة ، 1996، ج 2 ص: 546 .
[2] البخاري : الصحيح ، ج 1 ص: 3 ، رقم الحديث : 2 .
[3] نفس المصدر ، ج 1 ص: 28 ، رقم الحديث : 52 . و عمر سليمان الأشقر : المرجع السابق ، ص: 131 .
[4] عمر سليمان الأشقر : نفس المرجع ، ص: 134 .

و أما بالنسبة لمؤلفات ابن رشد المشروحة و الملخصة فهي كثيرة جدا ، قُدر المشروح منها ب: 38 كتابا معظمها لأرسطو طاليس[1] . و كانت الغاية منها خدمة الفلسفة عامة و الأرسطية خاصة ، مع الحرص على استخدام الإسلام وسيلة لتحقيق تلك الغاية ، حتى أنه كان يتصرف في بعض الأسماء اليونانية-التي يريد شرحها- إلى حد التحريف ، فيعطي لبعضها تسمية إسلامية و يُقرّب مضامينها تقريبا إسلاميا ، فجعل من ((الأطلس الإله اليوناني مَلكاً)) ،و أوّل ((اسم الجنس: الإله بمعنى الفلك))[2] .

و لا شك أن تلك المصنفات قد أخذت منه جهودا كبيرة و أوقاتا كثيرة و ثمينة ، و كان ضررها أكبر من نفعها ،و لم يكن الإسلام و المسلمون في حالة ضرورة إلى معظم تلك المصنفات . و قد فوّت على نفسه –بتلك الأعمال- مجالا واسعا في النقد و الإبداع ، فلو أنه اتبع منهجا شرعيا صحيحا أقامه على النقل الصحيح و العقل الصريح و العلم الصحيح ،و تجاوز الأرسطية و لم يكن أسيرا لها ، لأبدع في الفكر الفلسفي ، و جاء بالنافع المفيد لنفسه و دينه و أمته و الإنسانية جمعاء . لكنه لم يفعل ذلك و ذهبت معظم جهوده فيما لا ينفع ، و فيما ضرره أكثر من نفعه و صدق عليه قوله تعالى : ((الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً))-سورة الكهف : 104 - . و تلك المصنفات شاهدة على أن هوى ابن رشد- في مجال التأليف- كان مع الفلسفة اليونانية عامة و الأرسطية خاصة ،و لم يكن هواه مع شريعة الإسلام ، و الله تعالى يقول : ((وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ))-سورة القصص : 50 - .

و يُلاحظ على مؤلفات ابن رشد الكلامية و الفلسفية ملاحظات انتقادية كثيرة ، منها إن ابن رشد لم يكن صريحا في كل ما كتبه في مؤلفاته العامة ، كفصل المقال ،و الكشف ،و التهافت ، فقد استخدم التغليط و التلبيس ، و التأويل التحريفي ،و عدم الإفصاح عن بعض مواقفه صراحة . و هذا أمر اعترف به ابن رشد نفسه ، عندما ذكر أن تأويلات الفلاسفة و براهينهم يجب عدم الإفصاح عنها في الكتب العامة ،و من أرادها فليطلبها في كتب الفلسفة الخاصة . كما أنه أظهر فيها-أي كتب الجمهور- مواقف خالفها صراحة في مصنفاته الفلسفية الخاصة ، كموقفه من خلق العلم ،و الصفات الإلهية ،و المعاد الأخروي .

و الملاحظة الثانية مفادها أن كتبه العامة و الخاصة تشهد على أنه كان مزدوج الخطاب و الشخصية ، و هذا واضح جدا في بعض مواقفه الفكرية المتناقضة ، و أقواله التي اعترف فيها بأنه يُخفي تأويلاته عن الجمهور ،و من أرادها فليطلبها في كتبه الفلسفية . فهذا الرجل له شخصيتان و حطابان ، لكل شخصية خطابها الذي يُناسبها ،و هذا أمر خطير و قادح في شخصية ابن رشد و نزاهته .

---

[1] مراد وهبة : ابن رشد و التنوير ، ص: 63 .

[2] طه عبد الرحمن : لغة ابن رشد الفلسفية ، ندوة ابن رشد بجامعة محمد الخامس ، ص: 197 .

و الثالثة مفادها أن كلا من كتبه العامة و الخاصة ضرورية للغاية لمن أراد أن يعرف حقيقة هذا الرجل و فكره ، فلا يصح أبدا الاعتماد على نوع و إهمال الآخر . لأن في كل صنف نجد حقائق لا نجدها في الصنف الثاني ،و هما مُتكاملان كل منهما يكشف جانبا من شخصية ابن رشد و فكره .

و الملاحظة الرابعة مفادها أنني بحثتُ في قوائم مؤلفات ابن رشد[1] فلم أعثر له على كتاب خصصه لنقد الفلسفة الأرسطية المشائية في طبيعياتها و إلهياتها و منطقها . و لا عثرت له أيضا على كتاب في طبيعات الشرع و إلهياته و طرقه الاستدلالية . و هذه الملاحظة هامة جدا تُبين أن الرجل ما كان يحمل بديلا شرعيا في الفلسفة ،و لا كان قادرا على نقد تلك الفلسفة الظلامية الشركية المخالفة للشرع و العقل و العلم .

و آخرها–أي الملاحظة الخامسة– إنه يبدو لي أن أهم الأهداف التي كان ابن رشد يرجوها من كثرة مؤلفاته هي أربعة أهداف ، أولها خدمة الفلسفة الأرسطية المشائية خدمة شاملة بإحيائها و الدفاع عنها ،و بالانتصار لها و الدعوة إليها . و ثانيها هو تقرير العلاقة بين الشريعة و الفلسفة بطريقة تضمن للفلسفة مكانتها و اعتراف الدين و المجتمع بها من جهة ،و توظيف الشرع لخدمتها بالتأويل التحريفي الباطني من جهة أخرى .

و الهدف الثالث هو تلبية رغبة السلطان الموحدي أبي يوسف يعقوب الذي أمره يرفع القلق عن كتب أرسطوطاليس[2] من جهة ،و خدمة الدولة الموحدية التي عاش في كنفها و حمايتها من جهة أخرى ، كتأليفه لكتاب سماه : شرح عقيدة الإمام المهدي[3] ،و هو ابن تومرت مؤسس تلك الدولة .

و الهدف الأخير– أي الرابع– هو التأليف في الفقه الإسلامي ، بحكم أنه يحتاج إليه هو و أعوانه في ممارسته للقضاء من جهة ،و تكون له مُشاركة في العلوم الإسلامية من جهة أخرى . هذا ما بدا لي من أهداف ابن رشد في تاليفه لمصنفاته ، و الله أعلم بحقيقة نواياه .

و ختاما لهذا الفصل– السابع و هو الأخير– يُستنتج منه أن وصف فكر ابن رشد بصفات إيجابية بأنه عقلاني ، و تنوري ،و نقدي ، و اجتهادي ،و أنه أحدث ثورة في الفكر الفلسفي ، هي أوصاف لا تصح على إطلاقها ،و مُبالغ فيها جدا ،و لا تصدق على فكره كصفات أساسية ثابتة و شاملة ، و إنما يصدق بعضها كصفات استثنائية محدودة جزئية ،و خلافها هو الأصل الذي يُميّز فكره .

و هو أيضا فكر سلبي مُتعصب مغال مهزوم ،و فيه خطر على الشرع و العقل ، و العلم و الفلسفة ،و على ابن رشد نفسه الذي هو أول ضحية له . لذا يجب التحذير من فكر هذا الرجل و كشف حقيقته للناس .

---

[1] أنظر مثلا : محمد عمارة : المادية و المثالية ، ص: 99 و ما بعدها . و بركات محمد مراد : تأملات في فلسفة ابن رشد ، ص: 24-31 . و عبد الله الدفاع : العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية ، ص: 96-97 .

[2] الجابري : ابن رشد ، ص: 89 و ما بعدها .

[3] هذا الكتاب يُوجد منه مخطوط في مكتبة الأسكوريال بأسبانيا . محي الدين عطية : بيبلوغرافيا ، مجلة إسلامية المعرفة ، العدد 17 .

و تبيّن أيضا أن تراثه العلمي هو في معظمه تراث فلسفي أرسطي موجه مذهبيا لخدمة الفلسفة الأرسطية المشائية التي ملكت على ابن رشد عقله و قلبه . و هو من جهة أخرى فكر مزدوج الخطاب لاحتواء الإسلام بالتأويل التحريفي في مواضيع يقتضي الحال تأويلها ، أو لإبعاده و إغفاله و السكوت عنه في مواضيع أخرى خدمة لمشروعه الفلسفي الأرسطي .

....

الخاتمة

بيّنت دراستنا النقدية لفكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد حقائق كثيرة و متنوعة ، و توصّلت أيضا إلى نتائج هامة تضمّنتها ثنايا كتابنا هذا ، منها إن ابن رشد –في تأويله للشريعة– لم يأخذ بالمعنى الصحيح للتأويل الموافق للشرع و اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم من جهة ،و لم يكن له دليل

صحيح في استخدامه للتأويل الباطني بدعوى تعارض النصوص و أن ظاهرها كفر يجب تأويله من جهة أخرى . فطعن بذلك في الشرع بدعوى التعارض ،و حرّفه بتأويله الباطني له ، الأمر الذي أوقعه في تناقضات كثيرة تتعلق بالصفات و خلق العلم و المعاد الأخروي .

و منها أيضا أنه أظهر القول بالحقيقتين لغاية في نفسه يُريد الوصول إليها، و قد أفصح عنها في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة ،و إلا فهو لا يقول إلا بالحقيقة الواحدة في اعتقاده الداخلي ،و المتمثلة في الفلسفة الأرسطية ، فهي عنده القول الفصل ،و الحقيقة التي ليس بعدها حقيقة، و كل ما خالفها فهو باطل يجب رفضه ،و أما إن وُجد في الشرع ما يُخالفها فيُؤوّل ليتفق معها أو يُغفل و يُهمل .

و تبيّن أيضا أن ابن رشد أخطأ في معظم ما قاله في الصفات الإلهية ، مُخالفا بذلك الشرع و العقل معا ، بسبب خلفيته التأويلية التحريفية الأرسطية المشائية المزدوجة الخطاب ، التي أوصلته إلى القول بتعدد الآلهة و اعتقاد الشرك ،و ذلك عندما زعم أن العقول المفارقة هي كائنات عاقلة أزلية أبدية خالدة ذات طبيعة إلهية ،و لها تصرف في تسيير العالم !! .

و منها أنه خالف الشرع الإسلامي مُخالفة صريحة عندما قال بأزلية العالم و أبديته ،و زعم أن الشرائع كلها صحيحة ، و أنكر المعاد الأخروي في بعض كتبه الفلسفية ، و نفى كثيرا من الصفات الإلهية كصفتي العلم و الإرادة .

و من تلك النتائج أيضا أنه لم يُعط للسنة النبوية مكانها الصحيح اللائق بها كمصدر أساسي للإسلام بعد القرآن الكريم . فلم يتوسع في الاعتماد عليها ،و أهملها في مواضع يفرض عليه المقام ذكر الأحاديث المتعلقة بها . علما بأن الأحاديث التي ذكرها كثير منها أوّله تأويلا أرسطيا تحريفيا خدمة لمذهبيته الفلسفية .

و منها كذلك أنه تبيّن أن ابن رشد كان شديد التعصب و الغلو في أرسطو و فلسفته ، حتى أخرجه ذلك عن حدود الشرع و العقل عندما اعتقد العصمة في أرسطو و فكره ،و اعتقد فيه الكمال ،و رفعه إلى مرتبة الملائكة . فبيّنت دراستنا بطلان ذلك كله ،و أثبتت أن الفلسفة الأرسطية هي فلسفة ظلامية شركية مليئة بالأخطاء و الخرافات و الأباطيل ،و ليس فيها من الصواب إلى القليل .

و تبيّن أيضا أن ابن رشد — في تقريريه للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة– نظّر و قنن للعلمانية الفكرية التي تعني فصل الإسلام عن الفكر الفلسفي من أن يتدخل في توجيهه و انتقاده و تقويمه . ففصل تلك الفلسفة عن الشرع و قدّمها عليه ،و جعله خادما لها . و هذا هو سبب اهتمام العلمانيين المعاصرين ابن رشد و فكره ، فقدّموه للعالم على أنه فيلسوف كبير ،و فقيه بارع ،و عقلاني تنويري ثائر ، و بالغوا في نفخه و تعظيمه ليس من أجل الإسلام و المسلمين ،و إنما من أجل توظيف فكره العلماني للانفلات من الشرع ،و الطعن فيه ،و تشويش فهم المسلمين لدينهم باسم ابن رشد و الرشدية .

و أخيرا إنه تبيّن أن فكر ابن رشد الفلسفي هو فكر مُتعصب مهزوم ليس فيه من الخصائص الإيجابية إلا القليل الجزئي الاستثنائي ،و قد غلبت عليه الخصائص السلبية التي هي صفات أساسية في فكره ، كالتعصب و الغلو ،و التحريف و التغليط ، و السلبية و العجز ،و الازدواجية في الخطاب و ضعف النقد. لكن الغريب في الأمر أن كثيرا من الباحثين المعاصرين أغمضوا أعينهم عن الجانب السلبي من فكر ابن رشد ،و بالغوا في تضخيم إيجابياته القليلة و الجزئية ، حتى تجاوزوا الحدود في ذلك و دلّلوه تدليلا ،و نفخوه نفخا حتى أصبح هو الفيلسوف المدلل عندهم . مع أن الحقيقة خلاف ذلك تماما ، لأن هذا الرجل-أي ابن رشد- كان كثير الأخطاء و الانحرافات ،و ارتكب جنايات في حق دينه و أمته و الإنسانية عامة ، الأمر الذي يحتم علينا كشف حقيقة هذا الرجل للناس ،و تحذيرهم من فكره الفلسفي الظلامي المسموم .

تم و لله الحمد أولا و أخيرا .

د/خالد كبير علال – الجزائر :7 رجب 1428/ 22جويلية 2007 .

....

المصادر و المراجع :

1-القرآن الكريم .

2-ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ، حققه محمود الأرناؤوط ، دمشق ، دار ابن كثير ، 1991 .

3-ابن منظور : لسان العرب ، ط1 ، ، دار صادر بيروت .

4-ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ، دار الفكر ، بيروت 1401 .
5-ابن تيمية : دقائق التفسير ، حققه مُحَمَّد السيد الجليند ، مؤسسة علوم القرآن ، دمشق ، .1404
6-ابن تيمية : درء التعارض بين العقل و النقل ، تحقيق : مُحَمَّد رشاد سالم ، دار الكنوز الأدبية – الرياض ، 1391 .
7-ابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية ، ط1 ، تحقيق : مُحَمَّد بن عبد الرحمن بن قاسم ، مطبعة الحكومة – مكة المكرمة ، 1392 .
8-ابن تيمية الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، ط1 ، دار العاصمة ، الرياض ، 1414.
9-ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
10- ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة ، ط2 ، تحقيق : د. علي بن مُحَمَّد الدخيل الله ، دار العاصمة – الرياض ،1418 - 1998 .
11-ابن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان ، دار المعرفة ، بيروت ، 1975 .
12-ابن قيم الجوزية : التبيان في أقسام القرآن ، دار الفكر ، بيروت .
13-ابن سلام : غريب الحديث ، ط1 ، تحقيق : د. مُحَمَّد عبد المعيد خانج ، دار الكتاب العربي – بيروت ، 13962 .
14-ابن رشد : فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال ، حققه مُحَمَّد عابد الجابري ، ط3 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت
15-ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ط2 ، ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 2001 . [1]
16-ابن رشد ، تهافت التهافت ، حققه صلاح الدين الهواري ، المكتبة العصرية ، بيروت ، .2006
17-ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، حققه عثمان أمين ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ، 1958 .
18-ابن رشد : تلخيص السماء و العالم ،حققه جمال الدبن العلوي ، منشورات كلية الآداب بفاس.
19-ابن رشد : تلخيص الحس و المحسوس ، حققه هـ جاتيه ، فيسبادن، 1961.
20-ابن رشد : تلخيص كتاب الجدل ، حققه تشالز بتروث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة
21-ابن رشد : الآثار العلوية ، حققه سهير فضل الله ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994 .
22-ابن رشد :تلخيص الآثار العلوية ، حققه حمال الدين العلوي، ط1 ، دار الغرب الإسلامي، بيروت .
23-ابن رشد : جوامع الكون و الفساد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر .

24-ابن رشد : رسائل ابن رشد الطبية ، حققه سعيد زايد ، و جورج قنواتي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1987 .

25-ابن رشد : تلخيص السياسة لأفلاطون ،ترجمة حسن مجيد العبيدي و فاطمة كاظم الذهبي، ط1 ، دار الطليعة ، بيروت ، 1998 .

26-ابن قدامة المقدسي : المغني و بهامشه الشرح الكبير ، ط1 ، دار الحديث القاهرة .

27-ابن قدامة المقدسي : : ذم التأويل ، حققه بدر بن عبد الله البدر ، ط 2 ، ضمن مجموع سلسلة عقائد السلف(1-3) ، الكويت ، دار ابن الأثير ، 1995 .

28-ابن حزم : الفصل في الملل و الأهواء و النحل ، مكتبة الخانجي القاهرة .

29-ابن الأثير : النهاية في غريب الحديث و الأثر ، المكتبة العلمية ، بيروت ، 1979 .

-30 ابن الجوزي: العلل المتناهية ، ط! ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

31-ابن منظور الإفريقي: لسان العرب ، ط1 ، دار صادر، بيروت .

32- أبو بكر الرازي: مختار الصحاح ، ط4 ، الجزائر ، دار الهدى ، 1990

33-أبو داود السجستاني: السنن ، دار الفكر ، بيروت .

34-أرسطو : كتاب الطبيعة ، حققه عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة و النشر ، 1965 .

35-أرسطو : كتاب طبائع الحيوان البري و البحري ، المقالة الرابعة عشر ، حققته عزة مُحَمَّد سالم ، الهيئة المصيرة العامة للكتاب ، القاهرة ، 1985 .

36-البخاري : الصحيح ، حققه مصطفى ديب البغا ، دار ابن كثير ، بيروت ، 1987 .

37-الجياني شهاب الدين: البيان في تفسير غريب القرآن ، ط1 ، دار الصحابة ، القاهرة .

38-الذهبي: ميزان الاعتدال ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1995 .

39-الذهبي :تذكرة الحفاظ ، ط1 ، دار الصميعي ، الرياض، 1415 .

40- الذهبي : سير أعلام النبلاء ،، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

41-السيوطي: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة ، ط1 ، دار العربية ، بيروت.

42-الشريف الجرجاني : كتاب التعريفات ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، 1995 .

43-الشهرستاني : الملل و النحل ، دار المعرفة ، بيروت ، 1404 .

44-مُحَمَّد بهاء الزركشي : التذكرة في الأحاديث المشتهرة ، ط1 ، دار الكتب

45-مسلم : الصحيح ، حققه فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي – بيروت .

46-الطبري : تفسير الطبري ،بيروت ، دار الفكر ، 1405 .

47- القرطبي : تفسير القرطبي ،حققه احمد البردوني ، ط2 ، القاهرة ، دار الشعب ، 1372 .

المراجع :

48-إبراهيم تركي: أزمة الرشدية العربية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة ، القاهرة ، 2004 .
49- أحمد ورياشي : نصوص فلسفية ، المعهد التربوي الوطني ، الجزائر .
50-أحمد بن إبراهيم بن عيسى : شرح قصيدة ابن القيم ، بيروت ، المكتب الإسلامي - 1406هـ.
51-أحمد عبد المهيمن : نظرية المعرفة عند ابن رشد و ابن عربي ، دار قباء ، القاهرة .
51-آرثر بيزر : الأرض ، ترجمة جمال الدين الأفندي ، سلسلة مكتبة لا يف ، 1970 .
52-إرنست رينان : ابن رشد و الرشدية ، ترجمه عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة.
53-الألباني ناصر الدين : السلسلة الضعيفة ،مكتبة المعارف الرياض .
54-الألباني ناصر الدين : الجامع الصغير و زياداته ، المكتب الإسلامي، بيروت
55-الألباني ناصر الدين : السلسلة الصحيحة ، مكتبة المعارف ، الرياض .
56-الألباني : صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته ، المكتب الإسلامي ، بيروت .
57-إمام عبد الفتاح إمام : أرسطو و المرأة ، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة ، 1996 .
58- إمام عبد الفتاح إمام : مدخل إلى الميتافيزيقا ، ط1 ، مصر ، نهضة مصر ، 2005 .
59-أميرة مطر : الفلسفة اليونانية : تاريخها و مشكلاتها ، القاهرة ، دار قباء ، 1998.
60-آن تري هوايت : النجوم ، ترجمة إسماعيل حقي ، ط7 ، دار المعارف ، مصر ، 1992 .
61-أوديرا أوروكا : العقل و الفعل في إفريقيا ، مجلة ابن رشد اليوم ، القاهرة ، العدد الأول ، 1997 .
62-بركات مُحَمَّد مراد : تأملات في فلسفة ابن رشد ، ط 1 ، المصدر لخدمات الطباعة ، القاهرة ، 1988 .
63-توفيق الطويل : الفلسفة في مسارها التاريخي ، دار المعارف ، القاهرة ، د ت.
64- جمال الدين أفندي : طبيعيات البحر و ظواهره ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1960 .
-65جمال الدين بوقلي ، و آخرون : نصوص فلسفية ، الجزائر ، المعهد الوطني التربوي ، 2005.
66-جورج طرابيشي : وحدة العقل العربي ، دار الساقي ، بيروت .
67-حسن سيد أبو العينين : أصول الجغرافيا المناخية ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الأسكندرية .
68-حسن سيد أبو العينين : جغرافية البحار و المحيطات ، ط6 ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الأسكندرية .
69-حسام احمد فؤاد : أمراض المرارة و علاجها ، موقع : طبيبك ، على الشبكة المعلوماتية .
70-حسن طالب : أصل الفلسفة ، ط 1 ، عين للدراسات و البحوث، مصر ، 2003 .
71-حسين حرب : الفكر اليوناني قبل أفلاطون ، ط 1 ، دار الفكر اللبناني، بيروت .
72-حمادي العبيدي : ابن رشد و علوم الشريعة ، ط 1 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1991

73-دافيد برجاميني : الكون ، دار الترجمة ، بيروت .
74-دافيد سانت لانا : المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي ، حققه محمد جلال شرف ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1981 .
75- روبرت أغروس و جورج ستانسيو : العلم في منظوره الجديد ، المجلس الوطني للثقافة ، الكويت .
76-زينب محمد الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، القاهرة ، دار الثقافة .
77-زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية ، دار الثقافة ، القاهرة ، 1993 .
78-شوقي أبو خليل : الإنسان بين العلم و الدين ، دار الفكر ، دمشق .
79-عبد الرحمن بيصار : الفلسفة اليونانية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1973 .
80-عبد الرحمن بيصار : تأملات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة ، المكتبة العصرية .
81-عبد الحليم خضر : المنهج الإيماني في الدراسات الكونية ، ط1 ، الدار السعودية ، الرياض ، 1984 .
82-عبد الحميد سماحة : في أعماق الفضاء ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1980 .
83-عبد الله الدفاع : العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية ، دار الرسالة ، بيروت .
84-علي أبو ريان : دراسات في الفلسفة القديمة و العصور و الوسطى ، دار المعرفة الجامعية ، مصر ، 1999 .
85 علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، دار المعرفة الجامعية ، الأسكندرية ، 1990 .
86-عمر سليمان الأشقر : تاريخ الفقه الإسلامي ، قصر الكتاب ، البليدة ، الجزائر .
87-عمر فروخ : عبقرية العرب في العلم و الفلسفة ، المكتبة العصرية ، بيروت.
88- فؤاد كامل و آخرون : الموسوعة الفلسفية ، دار العلم ، بيروت ، د ت .
89-طه عبد الرحمن : لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات . ضمن كتاب أعمال ندوة ابن رشد بجامعة محمد الخامس ، ط1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، 1981
90-فرج أنطون : ابن رشد و فلسفته ، ط2 ، المؤسسة الوطنية للاتصال ، الجزائر ، 2001 .
91-ماهر جابر محمد : تطور الهندسة و التكنولوجية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 2006 .
92-محمد عمارة : المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد ، ط2، دار المعارف ، القاهرة ، 1983 .
93-محمدعاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد و مستقبل الثقافة العربية ، القاهرة ، دار الرشاد ، 1999 .
94-محمد صالح العثيمين : القواعد المثلى في أسماء الله الحسنى ، الجزائر ، الدار السلفية .
95-محمد عابد الجابري : ابن رشد ، سيرة و فكر ، ط2 ، مركز دراسان الوحدة العربية ، 2001

96-محمد رشاد الطوبي: ((فمنهم من يمشي على بطنه)) ، دار المعارف، مصر ، دت .
97-محمد عبد الله الدفاع : العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت.
98-محمد يوسف موسى : بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط ، ط2 ، دار العصر الحديث ، بيروت ، 1988 .
99-محمد قطب : مذاهب فكرية معاصرة ، ط3 ، دار الشروق ، القاهرة .
100-محمد المصباحي : الوجه الآخر لحداثة ابن رشد ،ط1، دار الطليعة ، بيروت، 1998 .
101-محمود فهمي زيدان : من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1982 .
102-محمود حمدي زقزوق : الدين و الفلسفة و التنوير ،دار المعارف ، القاهرة ، دت .
103-مراد وهبة ، و منى أبو ستة : ابن رشد و التنوير ، ط1 ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، 1998 .
104-مصطفى النشار : مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان ، دار قباء ، مصر ، 1998 .
105-مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو ، ط3 ، القاهرة ، دار المعارف ، 1995 .
106-منصور حسب النبي :الزمان بين العلم و القرآن ، دار المعارف، القاهرة ، 2001 .
107-الموسوعة العربية العلمية ، مادة : أسد ، موقع : موسوعة نت ، على الشبكة المعلوماتية .
108- نور الدين حاطوم و آخرون : موجز تاريخ الحضارة ، مطبعة الكمال ، دمشق ، 1965 .
109-يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار القلم ، بيروت .

....

فهرس المحتويات

مصنفات للمؤلف :

-صفحات من تاريخ أهل السنة و الجماعة ببغداد .

-الداروينية في ميزان الإسلام و العلم .

- قضية التحكيم في موقعة صفين – دراسة وفق منهج علم الجرح و التعديل –

- الثورة على سيدنا عثمان بن عفان – دراسة وفق منهج علم الجرح و التعديل-

-مدرسة الكذابين في رواية التاريخ الإسلامي و تدوينه .

- الصحابة المعتزلون للفتنة الكبرى – دراسة وفق منهج أهل الجرح و التعديل –

- الأزمة العقيدية بين الأشاعرة و أهل الحديث .

- أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة .